



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
Main Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2012

---

## **Le second Serviteur de Yhwh: Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme**

Béré, Paul

**Abstract:** À qui manifeste un certain intérêt pour la figure de Josué dans le livre qui porte son nom s'offre un conflit d'interprétations sur ce qu'elle représente. En effet, pour certains, le protagoniste du récit a le profil d'un « autre Moïse », tandis que pour d'autres ce serait plutôt le « prototype des rois, sosie de Josias en particulier » ; pour d'autres enfin il présente le type idéal de successeur, dans son rôle de successeur de Moïse, et un modèle pour les dirigeants d'Israël. Ces thèses ne sont en lice qu'en apparence, car chacune trouve sa pertinence dans ce que nous appelons le « cadre littéraire de référence », à savoir respectivement Gn–Jos (Hexateuque), Jos–2 R (Histoire deutéronomiste) et Gn–2 R (ou la grande histoire d'Israël). Une question demeure cependant : qui est Josué, le protagoniste du livre éponyme considéré comme cadre littéraire de référence en soi ? Notre étude défend la thèse selon laquelle le récit du livre, dans sa logique interne, construit la figure du protagoniste, Josué, comme le « second » Serviteur de Yhwh, en tandem avec celle du premier, c'est-à-dire Moïse. Ainsi, dès l'incipit s'élabore une dynamique interne au récit qui opère en Jos 1 une transmission du relais : de Jos 1,1, où le premier Serviteur de Yhwh, Moïse, passe à l'arrière-plan, l'auditoire suit la trajectoire de Josué, qui ne recevra le titre de « Serviteur de Yhwh » qu'à titre posthume en Jos 24,29. Cependant, de nouveaux arguments montrent que le passage du Jourdain (Jos 3–4) fournit au protagoniste l'occasion de révéler aux yeux du peuple sa relation particulière avec Yhwh. Ce seuil manifeste dès lors la fonction de l'espace dans la configuration des deux figures de Serviteur, de part et d'autre du Jourdain : Moïse à l'est et Josué à l'ouest, dans la Terre de la promesse. La prise en charge de cette terre impliquera de la part de Josué l'assomption de plusieurs fonctions : nous en avons identifiées sept. Au terme de cette étude, on s'interroge sur le besoin social et historique à l'origine de cette gémellité Moïse–Josué. Mais c'est là une nouvelle question qui appelle une autre investigation.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-135665>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Béré, Paul (2012). Le second Serviteur de Yhwh: Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

**Béré**    Le second Serviteur de Yhwh

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Publié au nom de la Fondation BIBLE+ORIENT

en collaboration avec

le Département d'Etudes Bibliques de l'Université de Fribourg (Suisse),

l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,

l'Institut d'Archéologie, Section Archéologie du Proche-Orient Ancien,  
de l'Université de Berne,

l'Institut Romand des Sciences Bibliques de l'Université de Lausanne,

l'Institut d'Histoire et de Science des Religions de l'Université de Zurich

et la Société Suisse pour l'Etude du Proche-Orient Ancien

par

Susanne Bickel, Othmar Keel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer

et Christoph Uehlinger

## *Auteur*

Paul Béré est un jésuite originaire du Burkina Faso. Il a obtenu ses grades académiques en philosophie à la faculté de philosophie Saint-Pierre-Canisius de Kimwenza (RD Congo) et en théologie à Hekima College, Jesuit School of Theology, à Nairobi (Kenya). Il fit ses études bibliques à l'Institut Biblique Pontifical (Rome), avec un semestre à l'Université Hébraïque de Jérusalem (Rothberg International School). Il enseigne l'Ancien Testament à l'Institut de Théologie de la Compagnie de Jésus (ITCJ) et à l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO), à Abidjan (Côte d'Ivoire). Son centre d'intérêt exégétique porte sur la manière dont la Bible hébraïque construit ses récits autour des figures de personnages, singulièrement dans le contexte d'une culture de la parole.

Paul Béré

# Le second Serviteur de Yhwh

Un portrait exégétique de Josué  
dans le livre éponyme

Academic Press Fribourg  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

## *Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Publié avec l'aide de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales.

Catalogue général sur internet:

Academic Press Fribourg: [www.paulusedition.ch](http://www.paulusedition.ch)

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

La mise en pages a été réalisée par l'auteur.

© 2012 by Academic Press Fribourg et  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1716-8 (Academic Press Fribourg)

ISBN: 978-3-525-54376-4 (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

## TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos .....	IX
Abréviations.....	XI
INTRODUCTION GENERALE .....	1
<b>PREMIERE PARTIE : ÉTAT DE LA QUESTION.....</b>	<b>5</b>
CHAPITRE 1: UNE FIGURE DISCUTÉE .....	5
1. Introduction .....	5
2. Les propositions antérieures .....	5
2.1 La proposition du « second Moïse » .....	6
2.1.1 Énoncé.....	6
2.1.2 Arguments.....	7
2.1.3 Examen critique .....	9
2.2 La proposition de la « figure royale ».....	12
2.2.1 Énoncé.....	13
2.2.2 Arguments.....	13
2.2.3 Examen critique .....	15
2.3 La proposition du « successeur de Moïse et leader modèle ».....	30
2.3.1 Énoncé.....	30
2.3.2 Arguments.....	31
2.3.3 Examen critique .....	34
2.4 Bref aperçu synthétique .....	39
3. Proposition de la présente étude.....	40
3.1 Énoncé et explication de la thèse.....	41
3.2 Méthodologie.....	42
3.2.1 Synchronie, diachronie et critique historique .....	43
3.2.2 Motivation du choix de l'approche synchronique .....	45
3.2.3 Les procédés opératoires.....	47
4. Conclusion.....	53
<b>DEUXIEME PARTIE : JOSUE – MOÏSE .....</b>	<b>55</b>
Introduction de la deuxième partie .....	55
CHAPITRE 2: JOSUE, LE מֹשֶׁה מִשְׁרֵת ET LA NARRATION.....	55
1. Introduction .....	55
2. L'exposition du récit : Jos 1,1 .....	56
3. La relation Josué-Moïse dans la narration.....	58
3.1 Les modalités des références à Moïse.....	58
3.2 Les références « irrégulières » à Moïse.....	59
4. Conclusion.....	63

CHAPITRE 3: LA RELATION YHWH-MOÏSE COMME MODELE.....	64
1. Introduction .....	64
2. Considérations préliminaires .....	64
3. Analyse des occurrences.....	65
4. Aperçu synthétique des résultats .....	77
5. Conclusion.....	78
CHAPITRE 4: LA CONFORMITE AUX « DIRES » DE MOÏSE ET DE YHWH.....	79
1. Introduction .....	79
2. Les « dires » de Moïse.....	79
2.1 Considérations préliminaires .....	79
2.2 Analyse des occurrences.....	81
2.3 Aperçu synthétique des résultats .....	100
3. Les « dires » de Yhwh .....	102
3.1 Considérations préliminaires .....	102
3.2 Analyse des occurrences.....	104
3.3 Aperçu synthétique des résultats .....	118
4. Conclusion.....	118
CHAPITRE 5: L'UNITE D'« ACTION » DANS LA RELATION MOÏSE-JOSUE .	120
1. Introduction .....	120
2. Considérations préliminaires .....	120
3. Analyse des occurrences.....	121
4. Aperçu synthétique des résultats .....	134
5. Conclusion.....	135
CHAPITRE 6: LE TITRE עֶבֶר יְהוּה DANS LA RELATION JOSUE-MOÏSE .....	136
1. Introduction .....	136
2. Diverses interprétations .....	137
2.1 Soggin.....	137
2.2 Boling et Wright .....	137
2.3 Butler .....	138
2.4 Woudstra.....	138
2.5 Schäfer-Lichtenberger .....	138
2.6 Nelson.....	139
2.4 Sicre .....	139
3. Josué et Moïse : עֶבֶר יְהוּה.....	139
3.1 עֶבֶר יְהוּה : un titre .....	140
3.2 Moïse, le modèle de עֶבֶר יְהוּה .....	141
3.2.1 Actions et agents de la classe de Moïse, עֶבֶר יְהוּה .....	141

3.2.2 Quelques observations sur les données du tableau .....	143
3.2.3 Josué, le second עֶבֶד יְהוָה .....	143
3.2.4 Réflexions sur les actes caractéristiques du Serviteur .....	144
4. Conclusion.....	145
Conclusion de la deuxième partie.....	146
<b>TROISIÈME PARTIE : YHWH – JOSUE – ISRAËL.....</b>	<b>147</b>
Introduction de la troisième partie.....	147
CHAPITRE 7: YHWH ET JOSUE: L'ASSIGNATION DES TACHES.....	147
1. Introduction .....	147
2. Organisation et signification de Jos 1,2-9 .....	148
2.1 Des propositions de structuration .....	158
2.2 Une vision d'ensemble.....	149
3. Fonction du discours .....	152
3.1 Proposition, reprise et objections.....	153
3.2 Quelle solution?.....	156
4. Conclusion.....	157
CHAPITRE 8: JOSUE ET LES FILS D'ISRAËL .....	158
1. Introduction .....	158
2. Les difficultés du récit de la traversée du Jourdain .....	158
3. Modèle de base pour l'organisation de Jos 3,1-4,19 .....	160
3.1 La structure des textes בִּזְמַת יָדָעַךְ כִּי-אֵל .....	160
3.2 La fonction et la signification du modèle.....	164
4. Le récit du passage (Jos 3,1-4,19) .....	167
4.1 En amont du signe : le problème de la « reconnaissance » .....	167
4.1.1 Le problème du chemin: vv.2-4 .....	167
4.1.2 La promesse d'exaltation de Josué: vv.5-10 .....	169
4.1.3 L'annonce de l'événement révélateur: vv.11-13 .....	174
4.2 Le signe révélateur (3,10-4,13).....	176
4.2.1 Observations préliminaires.....	177
4.2.2 Les trois étapes de la traversée (3,14-4,13).....	178
4.3 En aval du signe : la reconnaissance confirmée (4,14-19).....	188
4.3.1 La reconnaissance cognitive du peuple .....	188
4.3.2 L'autorité de Josué sur les prêtres porteurs de l'arche .....	193
4.3.3 La conclusion du voyage .....	193
4.3.4 Une paraphrase exégétique du récit .....	194
5. Conclusion.....	197
CHAPITRE 9: JOSUE ENTRE ISRAËL ET YHWH .....	198
1. Introduction .....	198



2. Ancien du peuple.....	198
3. Chef d'armée .....	200
4. Juge suprême .....	201
5. Chef du culte.....	205
6. Chef du peuple.....	208
7. Administrateur de l'héritage.....	210
8. Messager de Yhwh .....	211
9. Conclusion.....	215
Conclusion de la troisième partie .....	216
CONCLUSION GENERALE.....	217
Annexe 1 : Textes d'épreuve de révélation .....	221
Annexe 2 : Réseau des relations de Jos .....	222
Bibliographie .....	223
Index des textes .....	255
Index des auteurs .....	269

## AVANT-PROPOS

« Si la chèvre mange le fruit du karité, qu'elle sache gré au vent qui l'a fait tomber de l'arbre », disent les *Moose* du Burkina Faso. Si j'ai pu mener mes recherches bibliques jusqu'à en articuler les résultats sous la forme de la présente étude, je le dois à la générosité d'un grand nombre de personnes et d'institutions. Je ne puis les nommer toutes.

Ce livre en effet provient d'une dissertation doctorale défendue à l'Institut Biblique Pontifical de Rome en décembre 2007. Depuis lors, j'ai poursuivi mon questionnement autant que ma fréquentation du livre de Josué. Si j'ai pu oser des sentiers personnels, c'est à tous les professeurs de ladite institution académique et à ceux de l'Université hébraïque de Jérusalem (Rothberg International School), que je le dois. Ils m'ont donné le goût des sciences du texte biblique. Marquette University (Milwaukee, États-Unis) a contribué à ce mûrissement par l'octroi d'une bourse de recherche en son sein pendant l'été 2008. Ce livre en porte les fruits.

J'ai toutefois une dette spécifique de reconnaissance : le Prof. Stephen Pisano a dirigé ma recherche avec patience et sans jamais dresser d'obstacles à ma quête d'un chemin propre. Le Prof. Charles Conroy a lu tout le texte et m'a fait des observations pointues avec la rigueur qu'on lui connaît. Il m'a ouvert d'autres chantiers au-delà de la présente étude afin que j'avance au large. Le Prof. Avi Hurvitz m'a initié à la lecture plurielle du texte hébraïque. À chacun d'eux, je dis merci.

À l'équipe de la collection *Orbis Biblicus et Orientalis*, je dis ma gratitude pour l'accueil de cette étude dans leur prestigieuse collection. Le Prof. Thomas Römer, professeur à Lausanne (Suisse) et titulaire de la chaire « Milieux bibliques » au Collège de France, m'a rendu un service inestimable par sa rigueur, sa clarté et son ouverture dans la lecture intégrale, précieuse, précise et minutieuse du manuscrit. Il s'est montré d'une disponibilité exemplaire. Le Prof. Christoph Uehlinger, co-directeur de la collection, a suivi avec diligence la mise en forme de ce livre. Il m'a accompagné avec tact et magnanimité dans le respect des normes de la collection. Je les remercie de tout cœur. À travers eux, ma gratitude s'adresse également à toute l'équipe.

Si la Compagnie de Jésus, en particulier la Province d'Afrique Occidentale (AOC), n'avait pas mis à ma disposition tous les moyens nécessaires pour que ma formation biblique aboutisse, il m'aurait été impossible d'envisager cette entreprise afin d'apporter une contribution à la recherche exégétique. Je suis donc infiniment reconnaissant au corps entier ainsi qu'à chacun des membres qui m'ont directement ou indirectement accompagné tout au long du chemin.

Enfin, que tous les miens, par les liens de sang et de cœur, considèrent ce livre comme le fruit de notre labeur, et qu'ils sachent que j'aurai toujours besoin d'eux !

## ABRÉVIATIONS<sup>1</sup>

AB	Anchor Bible Series
ABD	Anchor Bible Dictionary
ACFEB	Association catholique française pour l'étude de la Bible
Act	Le livre des Actes des apôtres
Ag	Aggée
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
ANET	Ancient Near Eastern Texts (éd. J.B. Pritchard)
Ant.	Antiquités
ap. J.-C.	Après Jésus-Christ
APECA	Association Panafricaine des Exégètes Catholiques
ArOr	Archiv orientální
art.	Article
ASOR	American Schools of Oriental Research
AT	Ancien Testament
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATM	Altes Testament und Moderne
av. J.-C.	Avant Jésus Christ
B.C.E.	Before Common Era
BBB	Bonner biblische Beiträge
BET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BEAT	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium
BH	Bible hébraïque
BJS	Brown Judaic Studies
Bib	Biblica
BibOr	Biblica et orientalia
BKAT	Biblischer Kommentar : Altes Testament
BN	Biblische Notizen
BN.NF	Biblische Zeitschrift (jusqu'en 2004)
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche

---

<sup>1</sup> Les abréviations suivent l'*IATG*<sup>2</sup> (S.M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (Berlin-New York : 2<sup>ème</sup> éd. 1994), avec des compléments.

	Wissenschaft
C.E.	Common Era
CB.OT	Coniectanea Biblica, Old Testament
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBR	Currents in Biblical Research
CD	Document de Damas (Qumran)
CEv	Cahier Evangile
Cf. (= cf.)	Se référer à
CFi	Cogitatio Fidei
Ch. (= ch.)	chapitre
1 / 2 Ch	Les livres des Chroniques
Coll.	Collection
Col.	Colonne
DBS	Supplément au Dictionnaire de la Bible
DJD	Discoveries in the Judean Desert
Dn	Le livre de Daniel
DSD	Dead Sea Discoveries
Dt	Le livre du Deutéronome
Dtr	Les auteurs/rédacteurs deutéronomistes
dtr	Les textes deutéronomistes
Dtr <sup>1</sup> (=Dtr I = Dtr <sub>1</sub> )	Le premier rédacteur
Dtr <sup>2</sup> (=DtrII = Dtr <sub>2</sub> )	Le deuxième rédacteur
DtrG	La rédaction de l'histoire deutéronomiste
DtrN	La rédaction nomiste de l'histoire deutéronomiste
DtrP	La rédaction prophétique de l'histoire deutéronomiste
E	Document « élohiste »
e.a.	<i>et alii</i>
e.g.	<i>exempli gratia</i>
éd.	Editeur(s)
EBR	Encyclopedia of the Bible and its Reception
EDB	Edizione Dehoniana Bologna
EncJud	Encyclopedia Judaica
EPIB	Edizione del Pontificio Istituto Biblico
Esd	Le livre d'Esdras
EsDiv	Essay in Divinity (Collection)
Est	Le livre d'Esther
Ex	Le livre de l'Exode
Ez	Le livre d'Ezéchiel
FAT	Forschung zum Alten Testament
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
FRLANT	Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament

FS	Festschrift
FV	Foi et Vie
Gn (= Gen)	Le livre de la Genèse
GKC	Gesenius-Kautsch-Cowley: Gesenius' Hebrew Grammar
HAR	The Hebrew Annual Review
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
HD	Histoire deutéronomiste
Hb	La lettre aux Hébreux
HSS	Harvard Semitic Series
HTR	Harvard Theological Review
ICC	The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments
Id.	Idem
IDB	International Dictionary of the Bible
Inscr.	Inscription
Int	Interpretation: a journal of Bible and Theology
Is	Le livre d'Isaïe
J	Le document "Jahviste"
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
Jg	Le livre des Juges
JNWSL	Journal of Northwest Semitic Languages
Jb	Le livre de Job
Jon	Le livre de Jonas
Jos (= Josh.)	Le livre de Josué
Joüon	Paul Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique
Joüon-Muraoka	A Grammar of Biblical Hebrew (Joüon – Muraoka)
JPS	The Jewish Publication Society
JPSTC	The Jewish Publication Society: Torah Commentary
Jr	Le livre de Jérémie
JSJSup	Journal for the Study of Judaism Supplement
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament Series
JSSt	Journal of Semitic Studies
KS	Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel (München : Beck 1953-1959)
KB	Köhler – Baumgartner, The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament (2001)
LA	Liber Annus Studii Biblici Franciscani
Lc	Le livre de Luc
LD	Lectio Divina
Lv	Le livre du Lévitique
LXX	Version grecque des Septante

1/2 M	Les livres des Maccabées
MPG	Migne Patrologia Graeca
Nb	Le livre des Nombres
NCBC	The New Century Bible Commentary
Ne	Le livre de Néhémie
NEAEHL	The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land (éd. E. Stern)
NEB.AT	Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung
NIB	New International Bible
NICOT	New International Commentary of the Old Testament
NIDOTTE	New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis
NRSV	New Revised Standard Version
NT	Nouveau Testament
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OTE	Old Testament Essays
OTL	Old Testament Library
OTS	Old Testament Studies
P	Le document sacerdotal
pl.	Pluriel
Ps	Le livre des psaumes
PSV	Parola Spirito e Vita. Quaderno di lettura biblica
1/2 R	Livres des Rois
RB	Revue Biblique
RdQ	Revue de Qumran
R <sup>je</sup>	Rédaction J et E
Rp	Rédaction sacerdotale
RStB	Ricerche Storico Bibliche
Rt	Le livre de Ruth
RUCAO	Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest
1/2 S	Livres de Samuel
SAK	Studien zur Altägyptischen Kultur
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände
SBL	Society of Biblical Literature
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBL.SPS	Society of Biblical Literature. Seminar Paper Series
SC	Sources chrétiennes
Sg	Le livre de la sagesse
Si	Livre de Ben Sira
SiH	Le livre de Ben Sira en hébreu

SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
spéc.	spécialement
SSN	Studia Semitica Neerlandica
StTDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
SuBib	Subsidia Biblica
ss	Et suivants
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThR	Theologische Rundschau
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
TLOT	Theological Lexicon of the Old Testament
TM	Texte massorétique
TOB	Traduction oecuménique de la Bible
Trans	Transeuphratène. Recherches pluridisciplinaires sur une province de l'empire achéménide
ÜSt.	Überlieferungsgeschichtliche Studien I de Martin Noth
v. (vv.)	Verset (versets)
VT	Vetus Testamentum
VT.S	Vetus Testamentum. Supplements
Vulg	La Vulgate
VWGT	Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
x	Fréquence (« fois »)
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZRF.OP	Zion Research Foundations. Occasional publications
θ'	Version grecque de Théodotion
§	Paragraphe
4QJos <sup>a</sup>	4QJosué <sup>a</sup> : Texte a du livre de Josué de la grotte 4 de Qumran
4QJos <sup>b</sup>	4QJosué <sup>b</sup> : Texte b du livre de Josué de la grotte 4 de Qumran

## INTRODUCTION GENERALE

Depuis quelques décennies, la recherche exégétique s'est efforcée d'élucider la figure de Josué, le personnage central du livre éponyme. Lorsqu'on écoute ou lit la narration, c'est Josué qui en est l'élément unificateur. Et pourtant, le protagoniste<sup>1</sup> n'a fait que très peu l'objet d'études approfondies. En effet, l'enquête d'abord historique s'est avérée un chemin sans résultats convaincants<sup>2</sup>. La recherche se recentra alors sur la figure littéraire : qui est ce personnage ? quel est son rôle ? que représente-t-il ? Ce sont là autant de questions auxquelles le récit ne fournit pas de réponse dans la lecture immédiate, au premier plan. Il offre cependant des indices pour y répondre. Aussi a-t-on proposé de voir Josué comme « autre/second Moïse », ou encore « prototype des rois d'Israël », ou enfin « successeur de Moïse et leader modèle » des dirigeants d'Israël. Aucune de ces propositions cependant ne résout véritablement les problèmes cruciaux longtemps posés par la narration au sujet du protagoniste. Il faut y ajouter que la non-convergence de ces propositions invite à un nouvel examen de la figure.

Avant d'y procéder, il nous a semblé important de nous interroger sur le degré de pertinence de ces différentes caractérisations : jusqu'où illuminent-elles au moins la figure de Josué ? Un examen attentif des trois thèses, au chapitre 1 (première partie de notre étude), prêterait attention, à la fois, à

---

<sup>1</sup> Par « protagoniste » on entend « l'acteur qui joue le rôle principal », selon la définition de *Le Petit Robert*, art. « Protagoniste ». Nous excluons donc Yhwh et les personnages seconds.

<sup>2</sup> Un aperçu permet de s'en faire une idée : ALT, « Josua », 176-192, a en effet cherché « die Person und das Werk Josuas historisch zu rekonstruieren » (p. 176), principalement « auf Grund von Jos. 1-11 » (p. 177). MÖHLENBRINK, « Josua im Pentateuch », 14-58, s'est attaché, quant à lui, au personnage de Josué en dehors de Jos mais dans le Pentateuque. SEEBAB, « Josua », 53-65, a cherché « einige Josuatraditionen in ihrer Bedeutung für das Verhältnis des Pentateuchs zum Buch Jos » (p.53). SCHMIDT, « Josua in Überlieferungen », 44-57, s'est intéressé au personnage de Josué dans la tradition et dans l'histoire, tandis que BEEK, « Josua und Retterideal », 35-42, a proposé une interprétation des occurrences en dehors de l'Hexateuque (Ne 8,14-18 ; 1 R 16,34 ; 1 Ch 7,20-27) pour déterminer la fonction du récit de Josué dans la présentation de l'histoire d'Israël. Sa conclusion est que l'auteur du récit de Jos « gibt ein Beispiel des wahren Retters » (p. 41). DUS, « Mose oder Josua », 16-45, va par contre en quête du fondateur de la religion israélite. Ce survol montre l'abandon progressif de la question du personnage historique. Une récente mise au point est offerte par FINKELSTEIN-SILBERMAN, *Bible Unearthed*, 72-96. Ces auteurs considèrent le récit comme « document négatif » de l'histoire des origines, puisqu'il ne fournirait pas d'informations sur l'époque historique de laquelle il traite, mais « positif » de l'époque de Josias, roi du royaume du Sud (639-609 av. J.-C.). Aussi, concluent-ils que : « It is King Josiah who lurks behind the mask of Joshua » (p. 96). Nous reviendrons sur cette thèse. Remarquons que même si la figure littéraire apparaît dans les introductions de quelques commentaires, elle est demeurée une thématique fort peu développée ; voir par exemple SOGGIN, *Josué*, 18-21 ; AHITUV, יהושע, 37-39 ; NELSON, *Joshua*, 21-22 ; SICRE, *Josué*, 24-26.



la capacité de chacune d'elle autant qu'à leurs limites de rendre compte de certaines données du livre sur le personnage. Cet état de la question ne se limitera pas à dresser le bilan chronologique des études antérieures<sup>3</sup> qui ont été faites sur la figure. Il invitera le lecteur à entrer dans l'écoute des arguments avancés par les tenants de chacune d'elle, et surtout à les examiner de manière critique, accompagné de certains de ceux et celles qui ont pris position avant nous. Cette approche dressera un tableau plus clair, on l'espère, de la recherche sur Josué. On verra au résultat que la « substitution » d'un point de vue par un autre n'est peut-être pas la meilleure façon d'envisager les contributions exégétiques<sup>4</sup>. Il faudra dès lors déceler le principe explicatif qui rendrait justice à l'intelligence du texte fournie par chaque argumentation. Ce tour d'horizon du *status quaestionis* nous mènera au constat qu'une étude (approfondie) de la figure de Josué, le *protagoniste* du livre qui porte son nom, n'a pas encore été faite.

Fort de ce constat, nous proposons de montrer que Josué est présenté dans le livre éponyme comme le *second Serviteur de Yhwh*. On pourrait voir en cette proposition une vérité d'évidence, puisque, effectivement, le narrateur qualifie Josué de עֶבֶר יְהוָה (Jos 24,29) après avoir réservé cette épithète à Moïse dans toute la narration. Bien qu'allant de soi, pour ainsi dire, cette thèse n'a jamais été formulée encore moins argumentée. Par-delà l'affirmation, c'est la démonstration qui plaide en faveur de la présente étude. Celle-ci montrera que la caractérisation de Josué comme second Serviteur de Yhwh est la plus à même de faire comprendre la figure dans le récit. Josué y apparaît défini par ses relations avec les autres acteurs sous deux optiques. Selon la première, il est mis en symétrie avec Moïse, le *premier* Serviteur de Yhwh, à plusieurs niveaux : les chapitres 2 à 6 (deuxième partie) se chargeront de le démontrer par une étude transversale. Selon la seconde, la narration dévoile progressivement Josué comme Serviteur de Yhwh à travers ses relations avec Yhwh et les fils d'Israël : c'est ce que montreront les chapitres 7 à 9 (troisième partie)<sup>5</sup>. Le protagoniste reçoit ce rôle d'autorité grâce aux tâches auxquelles Yhwh le commet, et qui l'amènent à exercer une variété de fonctions pour les accomplir. Ainsi, ces deux axes de relations, à savoir la relation horizontale avec Moïse et celle

<sup>3</sup> Voir l'éclairante étude de HART, *Doing Literature Review*. D'après Hart, rendre compte des contributions antérieures signifie que : « you are expected to unravel the reasoning that informs the research and arguments that you find in the literature » (p. 53).

<sup>4</sup> Comme le dit Plutarque, « critiquer un discours prononcé [...] n'est pas difficile ; c'est même tout à fait aisé ; mais en mettre un autre sur pied, un meilleur, pour rivaliser, exige un très gros travail », dans ID., ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΚΟΥΕΙΝ (*De audiendo*), § 6.

<sup>5</sup> Nous avons organisé la matière des trois parties en neuf chapitres, d'inégales longueurs, par souci de commodité pour le lecteur. Les deuxième et troisième parties étant deux perspectives sur la même narration, le retour sur les mêmes textes sera inévitable. Pour les noms propres, nous suivrons l'usage de la TOB. La translittération de certains termes hébraïques, au lieu de la traduction, vise à conserver la complexité des concepts qu'ils véhiculent tout au long des analyses qui les explicitent.

verticale avec Yhwh et les fils d'Israël, s'entrelacent dans la narration, mais ils sont mis en perspective dès l'*incipit* du livre (cf. Jos 1,1).

On invite le lecteur, qui entre dans cette étude, à garder en vue les limites de notre projet qui consiste à dégager le profil narratif de Josué, par une exégèse de son portrait dans la logique interne du texte qui nous a été transmis (en sa forme actuelle)<sup>6</sup>. Bien que modestes, les résultats éclaireront plus d'un passage obscur du livre, nous l'espérons, et renouvelleront notre regard sur le personnage et sur le récit lui-même. Les implications de la thèse ici déployée, que nous esquisserons en conclusion, solliciteront des questions sur la gémellité des deux figures, Moïse et Josué, pour approfondir notre compréhension du livre.

---

<sup>6</sup> Cette clause voudrait souligner la différence de notre projet d'avec, notamment, celui de Schäfer-Lichtenberger. Celle-ci s'est assigné la tâche de mettre en lumière la conception théologique du « successeur » dans le cercle des deutéronomistes.

## PREMIERE PARTIE

### ÉTAT DE LA QUESTION

#### CHAPITRE I

##### UNE FIGURE CONTROVERSEE

##### 1. INTRODUCTION

Dans l'état actuel de l'exégèse de la figure de Josué, les propositions de réponse ne laissent pas entrevoir des lignes de convergence sur la question de la présente recherche : « Que représente Josué dans le livre qui porte son nom ? ». Chacune d'elles, bien qu'éclairant la figure dans le récit sous certains aspects, ne parvient pas en définitive à rendre raison de certaines autres données sur le personnage. Pour mettre en évidence cette appréciation, on présentera dans ce chapitre l'état de la question, en examinant la littérature y afférente par classe thématique. On en énumèrera trois. Le choix des différents exégètes illustratifs de chacune de ces thèses majeures est basé sur l'influence de leur position sur la suite de la recherche<sup>7</sup>. On cherchera ainsi à faire véritablement l'état de « la question » (ci-dessus énoncée), pour faire apparaître la direction dans laquelle une avancée est souhaitée.

Pour ce faire, nous exposerons d'abord les thèses qui ont été émises dans l'histoire de la recherche et leurs arguments ; nous examinerons ensuite, avec d'autres lecteurs avant nous, les positions respectives qui ont été prises ; nous proposerons enfin notre propre thèse expliquée et accompagnée du « discours de la méthode » que nous entendons employer.

##### 2. LES PROPOSITIONS ANTERIEURES

La mise en exergue des trois grandes thèses en lice dans l'histoire de la recherche a l'avantage de dresser un tableau synthétique, de rassembler les arguments plutôt que les « opinions », pour un examen critique dont l'ultime critère est la finalité : une meilleure compréhension du texte biblique. Il se trouve, cependant, que cette approche « logique » correspond à la chronologie des trois thèses majeures recensées. Ainsi la thèse de la « figure royale » a succédé (sans la supplanter) à la thèse de Josué « second

---

<sup>7</sup> La thèse de R. Nelson, que nous examinerons, domine par exemple la lecture de Josué comme figure royale. Par ailleurs, nous admettons d'emblée que la notion d'« influence » est en soi un critère imprécis aider aux choix des thèses majeures sur la figure de Josué. Cependant, dans le cas d'espèce les commentaires et la bibliographie analytique compilée par NOORT, *Josua*, attestent bien qu'il y a des thèses dominantes qui balisent les grands chantiers de la recherche sur Josué.

Moïse » ; la troisième thèse, celle du « successeur de Moïse et leader modèle », a voulu remettre en question la deuxième.

### 2.1 La proposition du « second Moïse »

Cette proposition fut souvent répétée lorsqu'il a été question de la relation de Josué avec Moïse, notamment par les études sur le personnage dans le livre éponyme. Il faut cependant souligner d'entrée de jeu qu'elle ne fut pas l'objet d'une argumentation rigoureuse et approfondie. On présentera ci-après sa formulation et les éléments sur lesquels elle repose autant que ses limites.

#### 2.1.1 Énoncé

La qualification de Josué comme second Moïse (« als zweiter Mose ») par Wellhausen<sup>8</sup> est devenue la caractérisation traditionnelle<sup>9</sup>. Celle-ci ne fut pas l'aboutissement d'une démonstration, mais un des corollaires<sup>10</sup> auxquels Wellhausen arrive au terme d'une analyse des matériaux narratifs de l'ensemble Pentateuque-Josué (ou Hexateuque : Gn-Jos). Il cherchait à reconstruire les sources littéraires de la trame narrative qui commence en Genèse et s'achève en Jos<sup>11</sup>. D'après cet auteur, « ... umfasste E den ganzen historischen Stoff des Pentateuchs (wenigstens von der Erzvätergeschichte an) und des Buches Josua: für das letztere scheint es die eigentliche Hauptquelle zu sein »<sup>12</sup>. D'autres sources, estime-t-il, présentent Josué sous un autre jour : « wenn z. B. in J Josua überhaupt vorgekommen ist, so hat er gewiss nur als der Führer Josephs (einschl. Benjamins) gegolten »<sup>13</sup>. Il peut ainsi conclure que « allgemein kann die überall in unserem Buch [= Jos] zu Grunde liegende Vorstellung nicht geherrscht haben, dass Josua an der Spitze des gesamten Israels gestanden »<sup>14</sup>. Cette théorie documentaire montre que la figure, considérée à partir de chaque source reconstruite, n'est pas homogène dans tout le livre ; l'étendue du rôle de Josué comme dirigeant varie par le fait même. Quoi qu'il en soit, l'idée de Josué comme « second Moïse » à la tête d'Israël est la représentation qui émane des textes du dernier rédacteur.

<sup>8</sup> WELLHAUSEN, *Composition*, 134.

<sup>9</sup> Cette référence à Wellhausen ne signifie pas qu'il est le point de départ de l'étude critique de l'Ancien Testament (voir CHILDS, *Biblical Theology*, 139ss). En ce qui concerne notre sujet, sa proposition a eu une grande influence.

<sup>10</sup> Voir WELLHAUSEN, *Composition*, 116-134.

<sup>11</sup> Voir WELLHAUSEN, *Compositon*, 116. Comme le rappelle BIEBERSTEIN, *Josua*, 35, « Ewald (1831), Stähelin (1835) und de Wette (1844) [waren] die ersten, die diese Quellen auch im Josuabuch suchten und einen Hexateuch postulieren. »; et KUENEN, *Hexateuch*, 340, fait remarquer que « they looked upon Joshua's activity as inseparable from that of Moses ».

<sup>12</sup> WELLHAUSEN, *Composition*, 134.

<sup>13</sup> WELLHAUSEN, *Composition*, 116.

<sup>14</sup> WELLHAUSEN, *Composition*, 116.

On l'a déjà dit, Wellhausen n'a pas démontré que Josué était le « second Moïse ». Il a voulu montrer la continuité narrative Gn–Jos (Hexateuque) à partir de la théorie documentaire. Le modèle d'interprétation de la relation entre Jos et le Pentateuque se poursuit à travers différentes méthodes notamment la critique des formes<sup>15</sup> et l'histoire des traditions<sup>16</sup>. La contribution de von Rad<sup>17</sup> demeure l'étude la plus remarquable. Si le cadre littéraire de référence qu'est l'Hexateuque resurgit constamment<sup>18</sup>, c'est bien que les faits attestés en Jos y invitent.

### 2.1.2 Arguments

À défaut d'une argumentation construite à examiner, nous recensons les faits littéraires qui induisent un rapprochement de Josué à Moïse au point de les identifier. Deux données s'imposent d'emblée au lecteur. Premièrement, la continuité thématique de l'histoire des origines : la promesse de la terre de Canaan aux pères, annoncée dans le livre de la Genèse (voir Abraham [cf. Gn 12,6-7 ; 13,15 ; 15,13-21 ; 17,8] ; Isaac [cf. Gn 28,3-4] ; Jacob [cf. Gn 48,4]), qui ne s'accomplit que dans le récit de Jos, quoique Dt 2,12 suppose la terre des fils d'Israël déjà acquise<sup>19</sup>. La promesse des fils d'Israël à Joseph de ne pas abandonner ses os en Egypte (cf. Gn 50,25) est réalisée (cf. Ex 13,19), mais le sort final des restes de Joseph n'est raconté qu'en Jos 24,32<sup>20</sup>. Ainsi, comme dit Rashi, « ils [les frères de Joseph] l'enlevèrent à Sichem (cf. Gn 37,13), et ils le ramenèrent à Sichem »<sup>21</sup>. Par

<sup>15</sup> Voir par exemple COATS, « Joshua », 15-32, qui considère le livre comme une épopée dont l'« exposition » (Jos 1–5) serait la mise en avant de Josué comme héros.

<sup>16</sup> NOTH, *Josua* ; ID., *ÜSt.*

<sup>17</sup> RAD, « Hexateuch ».

<sup>18</sup> Voir par exemple, RÖMER–BRETTTLER, « Deuteronomy 34 », 401-419 ; OTTO, *Hexateuch* ; KRATZ, *Deuteronomium*, 101-120 ; GERTZ–SCHMID–WITTE (éd.), *Abschied vom Jahwisten* ; ACHENBACH, « Mountain of God », dans OTTO–LEROUX (éd.), *Pentateuch*, 126ss

<sup>19</sup> Dt 2,12 parle de la conquête de la terre en termes de comparaison, comme un événement appartenant au passé du narrateur dans le Dt : *בְּאֶשֶׁר עָשָׂה יִשְׂרָאֵל לָאָרֶץ הָרְשָׁוָה אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה לָהֶם*. Le confirme l'examen de ce verset par LOHFINK, *Moses' First Address*, 60. Est-ce un autre indice pour l'idée d'une Torah/Pentateuque avec Jos comme cinquième livre (Gn–Jos), ainsi que le suggèrent de manière allusive ROSE, *Berührungspunkten*, 321 et HARVEY, *Torah*, 100 n.5 ?

<sup>20</sup> Selon BOLING–WRIGHT, *Joshua*, 541-42, les ossements de Joseph signifient que « the Tetrachem is presupposed as one long epic, preface to the Dtr historical work ». Or, pour RÖMER, « La fin du livre », 84, « Ces versets [Gn 33,19 (Sichem) ; 50,25 ; Ex 13,19 (ossements de Joseph)], qui relatent une « promenade » des ossements de Joseph, sont un motif aveugle dans le cadre d'un Pentateuque. Ils prennent par contre tout leur sens en Jos 24,32, qui constate l'aboutissement de ce périple ». L'auteur défend ainsi l'hypothèse de l'Hexateuque, citant à l'appui VON RAD, « Hexateuch », 9-86 ; BLUM, *Studien*, 363. Deux projets littéraires étaient en lice : l'Hexateuque et le Pentateuque. Le premier, dont on conserve la trace, estime-t-il, en Dt 34,10-12 ; Jos 1,8, aurait échoué au profit du second. Voir notamment RÖMER, « La fin du livre », 85.

<sup>21</sup> Cité par RÖMER–BRETTTLER, « Deuteronomy 34 », 410. Ces auteurs argumentent également à partir des phraséologies deutéronomiste et sacerdotale : Jos 24,6 // Ex 14 ; Jos

ailleurs, Josué est lui-même d'Ephraïm, de la « maison de Joseph ». Et comme cet ancêtre (cf. Gn 50,26), il meurt à 110 ans (cf. Jos 24,29). Cette vaste inclusion signale un aboutissement en Jos.

Deuxièmement, le parcours de Josué est ponctué de faits advenus dans celui de Moïse<sup>22</sup>. Nous en énumérons succinctement quelques-uns :

	<b>Josué</b>	<b>Moïse</b>
Tâche confiée par Yhwh —	Jos 1,2ss	Ex 3,8
Mission d'espions —	Jos 2	Nb 13-14
Sanctification du peuple —	Jos 3,5 ; 7,13	Ex 19,10
Traversée des eaux ; date : 10 <sup>ème</sup> jour du 1 <sup>er</sup> mois —	Jos 3-4	Ex 14-15
Panique des nations —	Jos 5,1	Ex 15,15-16
Rite de circoncision —	Jos 5,2-9	Ex 12,43-50
Pâque ; date : 14 <sup>ème</sup> jour du mois —	Jos 5,10	Ex 12,6.18
Apparition de l'ange et ordre d'ôter les sandales —	Jos 5,13-15	Ex 3,1-5
Échec et lamentations	Jos 7,6ss	Ex 5,22-23
Intercession le bras suspendu pendant la bataille —	Jos 8,18-19.26	Ex 17,8-13
Endurcissement du cœur du roi par Yhwh —	Jos 11,20	Ex 14,4.8
Relation avec Caleb —	Jos 14,6-15;15,13ss	Nb 13,22ss ; 14,24
Mise par écrit dans un livre —	Jos 24,26	Ex 34,27
Dernier discours à toutes les tribus de l'Ouest —	Jos 23,1-16	Dt 32,1-43 ; 33,1-29
Écriture de document —	Jos 24,26 ; 8,32	Ex 34,27

Il en ressort que Josué répète les actes majeurs de Moïse. Noort estime à juste titre que : « Die Verbindungen zwischen dem Pentateuch und Josua sind unübersehbar »<sup>23</sup>. Et cette mise en parallèle des deux personnages interpelle d'autant qu'en Jos, la référence, voire la comparaison de Josué au modèle « mosaïque », se poursuit *expressis verbis*. A titre d'exemple, les tribus transjordanienues font allégeance à Josué mais avec une « réserve » : que sa relation avec Yhwh soit identique à celle qu'entretint Moïse (cf. Jos 1,17). Yhwh lui-même promet de l'y aider afin qu'il soit « grand » aux yeux du peuple (cf. 3,7). De fait, cela se réalise, selon le narrateur (cf.

24,14 // Gn 35,2 ; Jos 24,17-18a // Gn 35,3. On verra dans la même ligne une récente étude faite par BLUM, « End of Joshua », 89-106.

22 Nous rassemblons ici des remarques déjà faites par d'autres et que l'on peut retrouver dans ZENGER, *Sinaitheophanie*, 137-138 ; RENDTORFF, *Introduction*, 281 ; HARVEY, *Torah*, 39-42.

23 NOORT, *Josua*, 3.

4,14). D'après Coats, c'est en présentant Josué comme nouveau Moïse, que les rédacteurs ont relié Jos au Pentateuque pour créer l'Hexateuque<sup>24</sup>.

En somme, Moïse élevé à la cour du Pharaon (cf. Ex 2,10) et Josué, descendant de Joseph<sup>25</sup>, un des grands serviteurs de Pharaon (cf. Gn 41,39ss), ont tous deux le profil de leaders que Yhwh s'est choisis pour accomplir sa promesse. Le second, Josué, n'est-il que la réplique du premier, Moïse, comme certains<sup>26</sup> l'ont affirmé ?

### 2.1.3 Examen critique

La thèse de Josué « second Moïse » trouverait des appuis littéraires en Jos, comme on vient de le montrer. Elle laisse penser en définitive que Josué et Moïse sont identiques au sens où le premier serait la réplique du second. Avant de présenter les objections qu'elle soulève, relevons que le concept de « second Moïse » est imprécis. Les personnages bibliques en général ne se répètent pas. Un tel cas est fourni dans la référence au prophète Elie qui doit revenir (cf. Mt 4,5). On peut penser que cela est envisageable parce qu'il n'est pas mort (cf. 2 R 2,11). Parler de Josué comme « second Moïse », quand Moïse est nommément présent dans Jos comme un autre personnage du passé, serait difficile à démontrer. Comment expliquerait-on l'appellatif, épithète de relation מֹשֶׁה מִשְׁרָתוֹ, caractérisant Josué (cf. Jos 1,1) ? Il importe de respecter la distinction introduite par le récit. Mais alors, Josué serait-il un second Moïse ? Examinons les arguments.

On constatera tout d'abord que Josué, dans le livre qui porte son nom, est à la fois inférieur à Moïse par certains aspects, mais aussi supérieur par d'autres. Pour ce qui est de sa supériorité, celle-ci apparaît lors du combat de Gabaon, où le narrateur conclut le récit en affirmant qu'il n'y eut personne ni avant, ni après Josué, auquel Yhwh ait « obéi » (לְשִׁמְעַת יְהוָה בְּקוֹל) (Jos 10,14). C'est aussi lui qui conduisit le peuple dans la Terre de la promesse (cf. Jos 3-4), alors que Moïse ne fit que l'entr'apercevoir (cf. Nb 20,12 ; 27,12-14 ; Dt 3,27 ; 34,1-4). De cette supériorité, on ne fait souvent pas cas.

En revanche, le statut de Josué, subalterne de Moïse, a largement été souligné : du point de vue de Yhwh, Josué doit suivre fidèlement la *Tôrāh*

<sup>24</sup> Voir COATS, « Joshua », 15-32 ; et pour un compte-rendu, voir NOORT, *Josua*, 120. Remarquons que Coats avait étudié la figure de Moïse sous l'optique du genre littéraire des sagas héroïques (voir COATS, *Moses*). Il y présentait Moïse comme « héros » et « homme de Dieu ». Dans l'étude sur Josué, ces deux catégories sont appliquées au protagoniste. Coats ne relève pas la fonction spécifique qu'assume la référence à Moïse dans le livre de Josué.

<sup>25</sup> Du point de vue de l'onomastique, le nom de Moïse et le patronyme « fils de Noun » de Josué, renverraient également à l'univers culturel égyptien : sur Moïse, voir CAZELLES, « Moïse », 1320-22 ; quant à « Noun », il rappellerait la divinité des eaux primordiales (voir sur cette divinité GRIESHAMMER, « Nun », 534-35). La symbolique des eaux serait un autre lien entre les deux figures.

<sup>26</sup> Voir par exemple, LOHFINK, « Übergang », 32-44.

de Moïse (cf. Jos 1,7-8) ; et du point de vue du peuple, il doit correspondre au modèle mosaïque de leader (cf. Jos 1,17 ; 4,14). Or, lorsqu'il meurt, Josué est déclaré, par le narrateur, עֲבָדֵי יְהוָה (Jos 24,29), comme Moïse. Ce titre place les deux figures sur le même piédestal. On ne peut donc conclure ni à l'identité, ni à l'égalité de Josué et Moïse puisque Josué est à la fois « égal » par endroits, « inférieur » souvent, semble-t-il, et « supérieur » parfois, apparemment. L'observation de Sternberg se confirme aussi dans ce cas : « Many biblical characters share isolated attributes or drives ; no two characters, except those patently stylized, are alike in overall makeup. (Hence, again, the unique names.) »<sup>27</sup>. La clause de l'exception des cas de figures stylisées pourrait s'avérer dans le cas de Josué qui serait alors un simple duplicata (littéraire) de Moïse. Mais c'est ce qu'il faut démontrer<sup>28</sup>.

Au regard de ces observations, on ne peut pas soutenir tout simplement et sans qualification que Josué est un « second Moïse ». Il y a une difficulté évidente à évaluer les similarités littéraires susmentionnées, entre les deux figures. Et des questions se posent à cet égard : Les ressemblances impliquent-elles une « identité » des personnes ? Quelle fonction ces similitudes exercent-elles dans leurs contextes littéraires respectifs ? Les dissemblances sont-elles superflues ou significatives ? Dans ce cas, comment les explique-t-on lorsqu'on identifie purement et simplement les deux personnages ? Ce sont là autant d'interrogations auxquelles cette première thèse devra répondre. Il est toutefois possible de donner une nouvelle compréhension à l'expression « second Moïse » sans vider de sa spécificité la figure de Josué. « Moïse », dans ce cas, s'entendrait du rôle et non pas du personnage.

De fait, dans une étude récente, Štrba analyse Jos 5,13-15 dans le contexte littéraire de Gn-Jos. Il en conclut que Josué est l'unique identique à Moïse dans le rôle prophétique : « the prophet like Moses ». L'auteur soutient cette position à travers une étude détaillée de trois textes clés : Nb 27,22-23 ; Dt 31,7-8.23 ; Dt 34,9-12. À ma connaissance, cette étude demeure la plus développée sur le rapport Moïse-Josué. Aussi vais-je faire place aux termes mêmes de l'auteur :

Though Moses presents Joshua as the candidate who will succeed him in Num 27,22, it is the priest Eleazar who installs Joshua before the Israelites in 27,23 – *priestly installation*. It is only in Deut 3,28 that Moses tells the people that Yahweh himself commanded him to commission Joshua which he executes very precisely, in accordance with Num 27,19, in Deut 31,7-8 – *Mosaic instal-*

<sup>27</sup> STERNBERG, *Poetics*, 347.

<sup>28</sup> L'enjeu n'est pas simplement littéraire et esthétique. Il est aussi théologique. Le caractère unique de chaque personnage est signalé par le nom propre. Et l'homme comme créature de Dieu dans l'univers biblique ne peut qu'être unique. On verra à ce sujet les remarques d'ALTER, *L'art du récit*, 157ss, instructives sur les fondements théologiques de l'anthropologie biblique. Cette dimension est importante pour une vision anthropologique qui voit en chaque personnage un *nouveau* partenaire de Dieu dans la marche de l'histoire, comme c'est le cas de Josué.



lation. The third installation of Joshua takes place in the tent of meeting, 31,23, and except for Moses and the reader nobody witnesses how and to what role Yahweh commissions Joshua – *divine installation*. It is this last installation that provides Joshua with the same authority as Moses, because the first leader could only have given to the second a part of his authority (cf. Num 27,20). Just as Moses recalls that the initial purpose of Yahweh's first revelation (Exod 3,8) was still not fulfilled so the narrator presents the preparation of the new leader so carefully that also the reader will realize that Joshua, in his role as leader will also enjoy the same assistance from Yahweh as did Moses (Exod 3,12; Deut 31,23).<sup>29</sup>

Quant à Dt 34,9-12, le troisième texte de l'argumentaire, Štrba affirme que :

I argued that the debated text Deut 34,9-12 confirms precisely the fact that *only Joshua was the prophet like Moses and no one else*. [...] I affirmed that splitting vv.9-12 into two halves – v.9 and vv.10-12 – means not paying sufficient attention to both the Hebrew syntax and the dynamic of this little narrative, which I conventionally called “Joshua-narrative” (vv.9-12). Indeed, on the syntactical level, the negation *w'lo-qatal* in prose presupposes the immediate previous narrative antecedent.<sup>30</sup>

Dès lors, la fin du Deutéronome est « a key to the Book of Joshua »<sup>31</sup>, parce que Dt 34,9-12, contrairement aux interprétations usuelles, constitue une unité narrative proleptique qui, soutient l'auteur, « saves both the event of liberation from Egypt and the entry into the Promised Land as two sides of one coin »<sup>32</sup>. Et au cas où le lecteur n'entendrait pas Dt 34,9-12, « there is no doubt, that Josh 3–4 clearly makes the figure of Joshua equal to the figure of Moses. Yet, Deut 34,9-12 has a much more important goal: to link *the gift of the Promised Land* to *entry* into it as a constitutive part of Yahweh's revelation »<sup>33</sup>. Ceci n'aurait pas échappé au peuple car, poursuit Štrba, « they themselves recognized Joshua's greatness as equal to that of Moses (Josh 4,14) »<sup>34</sup>.

L'apport du Štrba au débat clarifie certes la thèse de « Josué comme second Moïse », au sens fonctionnel. Quelques questions demeurent cependant : si le passage du Deutéronome à Josué se construit en termes proleptiques, la figure de Josué fonctionne-t-elle dans le livre éponyme comme « prophète mosaïque » ? Comment expliquer que, non seulement en Dt 31,23 mais encore en Jos 1,2-9, seul le lecteur soit informé de la divine installation du nouveau chef ? A quoi aura servi la répétition ? Par ailleurs, le

<sup>29</sup> ŠTRBA, *Take Off Your Sandals*, 337 (soulignement de l'auteur).

<sup>30</sup> ŠTRBA, *Take Off Your Sandals*, 337-338 (nous soulignons).

<sup>31</sup> ŠTRBA, *Take Off Your Sandals*, 282.

<sup>32</sup> ŠTRBA, *Take Off Your Sandals*, 281.

<sup>33</sup> ŠTRBA, *Take Off Your Sandals*, 283.

<sup>34</sup> ŠTRBA, *Take Off Your Sandals*, 282 (soulignement de l'auteur).

récit fort complexe de Jos 3–4 (*Eisodos* sous Josué) n'est expliqué qu'en rapport avec Ex 14 (cf. Jos 4,23 ; *Exodos* sous Moïse) conformément au double mouvement de Ex 3,8 (faire sortir – faire monter).

On remarquera que, même dans la version de Štrba qui la spécifie en termes de 'prophète comme Moïse' grâce surtout à Dt 34,9-12, la thèse d'un second Moïse résulte de considérations interprétatives qui présupposent comme cadre littéraire de référence l'ensemble Gn–Jos, c'est-à-dire l'Hexateuque<sup>35</sup>. C'est avec raison que Noth, étudiant le livre de Josué pour lui-même, en est venu à la conclusion qu'il fallait repartir du livre, puisque, dit-il, « ... ergibt sich methodisch die Notwendigkeit, die literarische Analyse zunächst konsequent vom Bestand des Josua-Buches selbst aus vorzunehmen und erst zum Schluß die Frage nach den vordeuteronomistischen literarischen Beziehung zum Pentateuch zu stellen »<sup>36</sup>. Cette démarche de Noth eut pour conséquence l'avènement d'un nouveau cadre ou modèle littéraire qui engendra une nouvelle thèse sur la figure de Josué.

## 2.2 La proposition de la « figure royale »

La seconde thèse, celle de Josué comme « figure royale », provient en effet du modèle littéraire proposé par Noth<sup>37</sup>. Josué n'y apparaît plus en aval d'une trame narrative, mais en amont d'une autre : celle qui s'organise autour de la Terre (Jos–2 R) dans l'esprit du Deutéronome. Les auteurs de cette thèse, Porter<sup>38</sup> et Nelson<sup>39</sup>, ont donné une forme plus élaborée à des intuitions suggérées antérieurement par Östborn<sup>40</sup>, Good<sup>41</sup>, Widengren<sup>42</sup>. Porter, qui en est le maître d'œuvre, faisait observer dans son étude que : « Since the fundamental work of Alt and Noth, it has become widely accepted that the historical Joshua had no original connection with the historical Moses. If this is so, it must be said that the process by which Joshua came to be viewed as the “second Moses” needs much further investigation than it has so far received »<sup>43</sup>. Ensuite, il proposera de voir Josué comme une figure royale, un prototype de roi<sup>44</sup>.

<sup>35</sup> L'Hexateuque comme « ensemble littéraire » est l'objet de l'étude de TENGSTRÖM, *Die Hexateucherzählung*. L'auteur propose les textes constituant le récit de base, ou la trame, de l'Hexateuque aux pages 163-167.

<sup>36</sup> NOTH, *Josua*, VIII.

<sup>37</sup> Voir NOTH, *ÜSt*.

<sup>38</sup> PORTER, « Succession », 102-132.

<sup>39</sup> NELSON, « Josiah », 531-540.

<sup>40</sup> ÖSTBORN, *Törā*, 65-70.

<sup>41</sup> GOOD, « Joshua », 988-995; 995-996.

<sup>42</sup> WIDENGREN, « King », 1-32.

<sup>43</sup> PORTER, « Succession », 132.

<sup>44</sup> PORTER, « Succession », 102-132 ; d'autres sont allés dans la même direction : GERBRANDT, *Kingship*, 116-23 ; WEINFELD, *Deuteronomie History*, 170-171 ; NELSON, « Josiah », 531-540.

### 2.2.1 Énoncé

C'est à Nelson en revanche que l'on doit la formulation la plus claire et l'argumentation la plus serrée de cette thèse. Il affirme en effet que : « Joshua [...] is pictured by Dtr as a royal figure. He could hardly have made his point clearer without committing a serious anachronism: Joshua is a sort of proto-king sketched out along the lines of the ideal deuteronomic monarch »<sup>45</sup>, « [...] and specially for the expansionistic and reforming policies of Josiah »<sup>46</sup>. Les deux lignes de pensée de cette thèse sont, d'une part, le rôle de Josué comme anticipation de celui des rois d'Israël et, d'autre part, la figure de Josué comme sosie de Josias. En d'autres termes, Josué est une « figure royale » avant l'heure. Qu'est-ce qui autorise une telle caractérisation du personnage ?

### 2.2.2 Arguments

A l'actif d'une telle position, Nelson résume, en les énumérant, les arguments avancés avant lui, et il les étoffe en ajoutant les siens propres<sup>47</sup>. Nous exposons ci-après ces éléments selon l'ordre même de l'auteur :

1°) L'obligation royale vis-à-vis du livre de la Loi (cf. Jos 1,7-8 et Dt 17,14-20) : trois éléments y sont discernables : la Loi est écrite dans un livre ; ensuite, le sujet (le roi) ne doit en dévier ni à droite ni à gauche (cf. Jos 1,7 ; Dt 17,20) ; et enfin, le démonstratif indexe bien « cette Loi » (cf. Jos 1,8 ; Dt 17,18-19).

2°) Le discours de Yhwh en Jos 1,6-9 : considérant une similarité flagrante de ce discours avec 1 R 2,2-4 (« The verbal parallels are striking »), Nelson estime à la suite de Porter que la « Amtseinssetzung » de Lohfink<sup>48</sup> indique que Josué est une figure royale.

3°) La conduite du renouvellement de l'Alliance (cf. Jos 8,30-35) : « Joshua leads a ceremony of covenant renewal, taking what would be the king's role in the time of the monarchy »<sup>49</sup>.

4°) La transition de Moïse à Josué (cf. Jos 1,1) : elle n'est pas un phénomène typique de transition d'un prophète ou d'un juge à l'autre, mais plutôt d'un roi à l'autre (cf. 1 R 2,2) parce qu'elle est tranquille.

5°) La répartition de la terre : c'est une prérogative qui relève du pouvoir royal pour l'administration du pays (cf. Jos 11,23 et 1 R 4,7-19).

6°) L'allégeance du peuple à Josué comme successeur de Moïse (cf. Jos 1,16-18).

7°) L'authentification du passage du pouvoir par Yhwh (cf. Jos 3,7 ; 4,14 et 1 R 2,12 ; 3,12-13.28) : le peuple répond par l'obéissance et la crainte, aussi bien dans le cas de Josué que dans le cas de Salomon.

<sup>45</sup> NELSON, « Josiah », 534.

<sup>46</sup> NELSON, *Joshua*, 22.

<sup>47</sup> NELSON, « Josiah », 531-534.

<sup>48</sup> LOHFINK, « Übergang », 32-44 (= ID., *Studien I*, 83-97).

<sup>49</sup> NELSON, *Joshua*, 119.

8°) La double installation : par Moïse en Dt 31,7-8 et par Yhwh en Jos 1,1-9 ; elle se vérifie chez les rois : la désignation des rois par Yhwh et leur installation par un agent humain apparaissent chez Saül (cf. 1 S 9,17 ; 10,1), David (cf. 1 S 16,1-13 ; 2 S 5,1-3 ; de manière implicite), Salomon (2 S 7,12 ; 1 R 1,30), Jéroboam (cf. 1 R 11,29-39 ; 12,20), Jéhu (cf. 1 R 19,16 ; 2 R 9,1-6.13), et dans les psaumes d'intronisation<sup>50</sup>.

9°) Une promesse divine au peuple se recentre par la suite sur un individu dans l'idéologie royale : ainsi la promesse de la victoire à toute la nation en Dt 11,24-25 devient une promesse à la personne de Josué en Jos 1,5. Dans les psaumes royaux (Ps 2 ; 18 ; 20 ; 21 ; 45 [ ; 110]), on remarque que la victoire militaire de la nation est attribuée au roi. Le même phénomène se vérifie dans celle de l'assistance divine (cf. Jos 1,3.5 et 2 S 7,9-10).

10°) La peine de mort comme prérogative royale : elle est reconnue à Josué en Jos 1,18 et se vérifie dans l'histoire des rois : 1 S 11,12 ; 22,16 ; 2 S 16,5-9 ; 19,21 ; 1 R 2,24.39-46 ; 21,10 (bien que Dt 17,12 la réserve au prêtre et au juge).

11°) L'obligation au roi de se faire une copie de la Loi (cf. Dt 17,18) est exécutée en Jos 8,32 ; et Jos 1,8 montre que Josué avait sa copie personnelle qu'il reproduit sur l'autel par fidélité à Dt 27,3. Jos 8,32 et Dt 17,18 sont d'ailleurs les seules occurrences de l'expression תורה משנה. En outre, הָעֵדוּת en 2 R 11,12 rappelle bien la copie personnelle de la Loi<sup>51</sup>.

12°) Le livre de la *Tôrāh*, la célébration de la Pâque et la médiation (royale) de l'Alliance permettent d'identifier Josué à Josias.

Nelson reviendra de manière plus synthétique sur cette thèse dans son commentaire de 1997<sup>52</sup>. Il invite à comparer les textes ci-après<sup>53</sup> :

<sup>50</sup> PORTER, « Succession », 129-131

<sup>51</sup> En Jos 8,33, le livre de la *Tôrāh* est certes recopié sur les pierres de l'autel devant les prêtres-lévites porteurs de l'arche de l'Alliance, mais en Dt 31,9.25-26, il est confié aux prêtres lévites et à tous les anciens d'Israël. Sa fonction y est d'être témoin contre Israël (v.26 : וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד : (וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד). En nous appuyant sur l'étude de MEER, *Formation*, 500-504, qui fournit une étude comparative détaillée de Jos 8,30-35 avec Dt 27 (et Dt 11), on relève qu'il y a davantage de divergences que de convergences entre ces deux textes. Il reste en outre un problème irrésolu : la direction de dépendance dont les critères font défaut.

<sup>52</sup> Les objections de Schäfer-Lichtenberger lui sont déjà connues ; voir NELSON, *Joshua*, xiv et 22 n.25 (surtout).

<sup>53</sup> Une ramification de cette thèse de « la figure royale » est celle qui assigne à Jos 2-12 une fonction sociale de propagande militaire et politique. Josué serait le sosie de Josias pour légitimer la conquête du nord. Voir VAN SETERS, *History*, 324-331 ; ID., « Campaign », 1-12 ; ROWLETT, *Violence* ; RÖMER, *History*, 81-90. L'argumentation est non seulement insuffisante puisque le même code culturel se retrouve ailleurs dans tout le Proche-Orient ancien comme le montre YOUNGER, *Conquest*, mais encore des données contraires sont ignorées : voir par exemple NIEHAUS, « Joshua », 37-50 ; HOFFMEIER, « Joshua », 165-179 ; ce que Hoffmeier dit de Van Seters vaut pour Römer : « Van Seters [...] fails to show a *unique* connection between the Joshua narratives and first-millennium Assyrian texts. Neither of these scholars even considers Egyptian military

- (a) Jos 1,6-9 avec Dt 17,18-20 et 1 R 2,1-4 : le canon royal de courage et d'obéissance ;
- (b) Jos 1,7 et 23,6 avec 2 R 22,2 : le canon royal d'une inflexible intégrité ;
- (c) Jos 5,10-12 avec 2 R 23,21-23 : le soutien royal pour une pâque conforme aux normes ;
- (d) Jos 8,30-35 avec 2 R 23,2-3 : le leadership du roi dans le serment de fidélité à la Loi.

Avant d'examiner la position et l'argumentation de Nelson, rappelons que son cadre littéraire de référence est l'« Histoire deutéronomiste » (HD) de Noth tel que reformulé par Cross<sup>54</sup>. Un problème se pose quant à la nature de cette « Geschichtswerk » (œuvre historique). Qu'est-ce qui la détermine : les couches textuelles ayant l'empreinte dtr ou l'ensemble littéraire des livres Jos–2 R qui en résulte ?<sup>55</sup> Ce type de question ressortit à la compétence de la critique rédactionnelle. Pour notre investigation, il nous suffit de prendre acte de l'ensemble à l'intérieur duquel la figure de Josué est caractérisée comme figure royale et d'en examiner la pertinence à la lumière du texte final de Jos.

### 2.2.3 Examen critique

L'argumentation en faveur de la thèse de la figure royale a connu de sérieuses objections. La thèse repose sur trois constats : le « genre installation » (« Amtseinsetzung »), les traits parallèles entre Josias et Josué, et enfin les éléments parallèles entre le Deutéronome et Josué. Au point de vue de la genèse de cette thèse, dans sa plus ferme articulation, on ne s'étonnera pas que ce fût Porter qui donna le ton en voyant dans le passage de Moïse à Josué un phénomène de « succession ». En effet, dans sa leçon inaugurale à l'université de Exeter (Royaume Uni), Porter affirmait, sur Moïse et la monarchie, que : « Of all the categories that have been proposed, the most inclusive and the one that best explains most features in the Pentateuchal picture of Moses would seem to be that of the Israelite king, more specifically the Davidic monarch of the pre-exilic period »<sup>56</sup>. Que le successeur d'une figure royale soit lui aussi une figure royale n'est que logique. Et à sa suite, Nelson pense avoir identifié la figure du monarque davidique pré-exilique qui se cache derrière Josué : c'est le roi Josias. Examinons les ar-

---

tary writings in his comparative study or investigates second-millennium Assyrian or Hittite sources. » (p.179) Cette discussion montre la limite de la méthode comparative ; voir la critique qu'avait formulé TALMON, « Comparative Method », 320-356.

<sup>54</sup> Ce modèle était déjà adopté par NELSON, *Double Redaction*, selon la formulation de CROSS, « Structure », 274-289.

<sup>55</sup> Voir RÖMER, *Väter*, 271ss (Jos–2 Kön : « Deuteronomistisches Geschichtswerk » oder deuteronomistische Bearbeitung ?), dont la position aujourd'hui serait la disparition de HD dans le processus, voir Id., *History*. KNAUF, « L'historiographie », 409 n. 3, récusait déjà l'idée d'un « Geschichtswerk » (« un œuvre », précise la traduction française).

<sup>56</sup> PORTER, *Moses*, 8-9.

guments de cette thèse avec d'autres critiques, particulièrement Garbini, Bieberstein et Schäfer-Lichtenberger.

La première évaluation critique que nous considérons vient de Garbini<sup>57</sup>. Cet auteur reçoit non seulement la thèse de la « figure royale », mais aussi l'identification de la figure de Josué à celle de Josias. Il propose en revanche non pas le Josias « deutéronomiste » (des Rois), mais le Josias « sacerdotal » (des Chroniques). L'auteur fournit alors des arguments en faveur de ce déplacement qu'il trouve fondé sur l'intérêt de l'auteur biblique, « il cui scopo reale è quello di disegnare un Giosuè non protagonista bensì subordinato »<sup>58</sup>. Deux raisons sont avancées : Josué n'agit que sous les directives de Yhwh, d'une part, et, d'autre part, il est soumis à Moïse dont il n'est que l'exécuteur testamentaire. Le principe qu'il en dégage est que le pouvoir politique (Josué) est soumis au pouvoir religieux (Moïse)<sup>59</sup>. Ce principe se vérifierait, d'après lui, dans les Chroniques et non dans les livres des Rois, où l'initiative des guerres et des batailles dans les Rois serait prise par les chefs de guerre sans référence préalable à Yhwh. Une exception serait 2 S 5,19ss, car David consulte Yhwh.

La double subordination de Josué à la fois à Yhwh et à Moïse serait massivement attestée dans le livre<sup>60</sup>. En effet, Josué ne prend jamais d'initiative. Il obéit à Yhwh qui lui donne les directives : la traversée du Jourdain (1,2ss ; 3,7ss ; 4,2ss), la circoncision (5,2ss), la conquête de Jéricho (6,2ss), la punition d'Akân (7,10ss), la conquête d'Aï (8,1ss), le début de la véritable conquête (8,18ss), les batailles de Gabaon (10,8ss), de Mérôm (11,6ss), la partition du pays (13,1ss) et la désignation des villes de refuge (20,1ss)<sup>61</sup>. L'unique exemple de prise d'initiative par Josué serait l'envoi des espions à Aï (7,2ss)<sup>62</sup> qui d'ailleurs s'est soldé par un échec. Ensuite, cette autorité de Yhwh se couple de celle de Moïse explicitement rappelée par Yhwh lui-même : « Già all'inizio del libro, Yahvè parla a Giosuè insistendo sul fatto che Giosuè non è altro che il successore di Mosè e, in un certo senso, suo esecutore testamentario: Giosuè deve seguire fedelmente e puntualmente la legge di Mosè (1,7-8) »<sup>63</sup>. Cette seconde subordination est illustrée et confirmée par les nombreuses références à Moïse :

<sup>57</sup> GARBINI, *Ideologia*, 175-182.

<sup>58</sup> GARBINI, *Ideologia*, 176.

<sup>59</sup> GARBINI, *Ideologia*, 177.

<sup>60</sup> Une *restrictio* de l'auteur semble étonnante. Il constate une double subordination de Josué (à Yhwh et à Moïse) et ajoute « anche se si tratta di una subordinazione che viene accentuata nella fase della redazione finale del libro di *Giosuè* » (GARBINI, *Ideologia*, 177). Or, il annonçait sa perspective – qui, substantiellement, est aussi la nôtre – en ces termes : « Quello che però vogliamo ora sottolineare non è né la realtà storica del condottiero ebreo né l'antichità delle tradizioni a lui relative; a noi interessa rilevare come la figura di Giosuè venga tratteggiata *nel testo attuale*, e in particolare nel libro che da lui prende il nome. » (GARBINI, *Ideologia*, 175-176 ; nous soulignons).

<sup>61</sup> GARBINI, *Ideologia*, 176.

<sup>62</sup> Garbini aurait pu mentionner aussi l'envoi des espions en Jos 2,1ss.

<sup>63</sup> GARBINI, *Ideologia*, 177.

1,13ss [dans l'ordre aux tribus transjordanienues]; 4,10.12 [à la traversée]; 8,31ss [à l'autel]; 11,12.15 [à Haçor]; 11,20 [dans la conquête du Nord]; 11,23 [dans la conquête du Sud]; 20,2 [dans l'attribution des villes de refuge]; 21,2 [les villes lévitiues]; 22,2 [dans le discours aux tribus transjordanienues]<sup>64</sup>. Le politique devient ainsi une figure ancillaire à celle du religieux. Or, ceci est typique des Chroniques. Il faut en conclure que « non si tratta del Giosia « deuteronomistico » (quello del *Libro dei Re*), si tratta di quello « sacerdotale » (quello del *Libro delle Cronache*) »<sup>65</sup>.

La dominance du religieux est en outre confirmée par deux indicateurs. Tout d'abord, le goût accentué dans Jos pour les aspects liturgiques : « un compiacimento nella descrizione liturgica completamente estraneo alla narrazione del *Libro dei Re* ma tipico di quello delle *Cronache*: si pensi alle descrizioni del trasporto dell'Arca a Gerusalemme e delle celebrazioni pasquali di Ezechia e di Giosia, all'ordinamento levitico attribuito a David »<sup>66</sup>. Garbini estime en outre que Béthel, lieu cultuel antique, a un traitement de faveur à la fois dans le livre de Josué et dans les Chroniques parce que « Bethel, che dopo Galgal e Sichem era stata la sede dell'Arca, era anche legata a un ramo del sacerdozio ebraico »<sup>67</sup>. Il trouve une confirmation dans une étude de Rofé sur la finale grecque du livre de Josué (Jos<sup>LXX</sup> 24,33a)<sup>68</sup>. D'où cette autre conclusion : « il nostro libro [= *Giosuè*] rientrava tra gli scritti di coloro che non nutrivano particolare astio verso Bethel ; il che conferma l'affinità di *Giosuè* con *Cronache* e non con *Re* »<sup>69</sup>.

Si l'argumentation nous paraît requérir un plus grand approfondissement pour fonder la thèse de Josué comme figure royale et plus précisément le Josias des Chroniques, l'idée de la subordination de Josué à Yhwh qui donne les directives pour l'action sous le mode du discours direct ne souffre d'aucun doute. L'interprétation des références à Moïse par contre pose problème. Car Garbini passe du constat à la conclusion : « Questo continuo rifarsi agli ordini di Mosè altro non significa che si vuole sottolineare il ruolo subordinato di Giosuè rispetto a Mosè »<sup>70</sup>. Qu'est-ce qui fait défaut ? C'est une analyse qui permette de corréler les faits littéraires énumérés à la conclusion proposée<sup>71</sup>. Ensuite, le principe de la subordination du politique au religieux mérite un examen plus ample. N'est-ce pas un phénomène

<sup>64</sup> Ce dernier aspect de la thèse de Garbini est développé par Schäfer-Lichtenberger, avec comme différence que pour celle-ci Moïse est une instance « politique ».

<sup>65</sup> GARBINI, *Ideologia*, 178.

<sup>66</sup> GARBINI, *Ideologia*, 179.

<sup>67</sup> GARBINI, *Ideologia*, 180. Bethel n'est jamais mentionnée comme « sede dell'Arca » (dans le livre de Josué).

<sup>68</sup> Voir ROFÉ, « The End of the Book of Joshua », 17-36.

<sup>69</sup> GARBINI, *Ideologia*, 180.

<sup>70</sup> GARBINI, *Ideologia*, 177 ; voir aussi Römer, « La fin du livre », 74 : « Les nombreuses références à Moïse soulignent au niveau littéraire la continuité entre le *Dt* et le livre de *Jos* ».

<sup>71</sup> On verra dans la deuxième partie (chapitre 2-6) les analyses de ces occurrences.

culturel ordinaire dans le monde de la Bible ? Qui représente la figure « religieuse » à laquelle le roi Josias des Chroniques, comme figure politique, est soumis ? Est-ce le prêtre Hilqiyahou ou la prophétesse Houlida ? On sait que le grand prêtre, dans les Chroniques, est plutôt soumis au roi. Quant à la prophétesse, elle n'est pas à l'origine de l'initiative du roi Josias. Et selon l'étude de Glatt-Gilad<sup>72</sup>, l'oracle de la prophétesse dans les Chroniques signale un tournant dans la vie du roi<sup>73</sup>. La réforme initiée en effet par Josias prend un caractère davantage public à partir de l'oracle de Houlida (cf. 2 Ch 35,21-22). Or, en 2 R 23,1ss, le roi Josias initie sa réforme à partir de la découverte du livre de la *Tôrāh* dont la prophétesse Houlida donne uniquement l'interprétation (cf. 2 R 22,13ss). Le principe de Garbini serait dès lors valable plutôt pour le Josias des Rois. On remarquera en outre que si Josué est une figure exemplaire dans le livre qui porte son nom, ce n'est pas le cas de Josias dans les Chroniques<sup>74</sup> comme cela se vérifie par contre dans le deuxième livre des Rois. Chez le Chroniste, Salomon<sup>75</sup> occupe cette place spéciale pour avoir construit le Temple qui est le « lieu théologique » par excellence<sup>76</sup>, c'est-à-dire l'endroit où le peuple rencontre Yhwh, son Dieu.

À propos de « lieu théologique », le livre de Josué réserve ce statut à Canaan, l'Ouest du Jourdain, la Terre de Yhwh. Le peuple en effet y entre de manière insolite et solennelle, de sorte que le signe de la main de Dieu y est visible et lisible (cf. Jos 3-4)<sup>77</sup>, vainc l'ennemi sans aucun effort (cf. Jos 6 ; 24,13), construit un autel et offre des sacrifices (cf. Jos 8,30-35). La dimension liturgique est mise en relief à cause précisément de ces représentations théologiques des deux espaces sacrés : le « Temple » et la « Terre ». On ne voit pas en quoi Josué doit davantage être rapproché du Josias des Chroniques que des Rois. Relevons pour finir, que contrairement à Josias qui envoie des messagers à la prophétesse Houlida, Josué n'a pas besoin d'un intermédiaire pour connaître la volonté de Yhwh. Garbini note du reste que Yhwh communique directement à Josué ses volontés.

L'argument de l'initiative divine, fourni par Garbini, oppose la figure de Josué à celle des rois, dans les livres des Rois. Il ne produit pas de preuves suffisantes qui inviteraient à préférer le modèle des Chroniques qu'il propose. David, qui, en 2 S 5,19ss, va à la recherche de la volonté de Yhwh avant d'agir, est cité comme une exception. De fait, le syntagme qui y est utilisé est *שאל ביהוה* (ailleurs on rencontre aussi *שאל באלהים*) : un terme technique qui signifie consulter par divination Yhwh (ou Dieu). En fait,

<sup>72</sup> GLATT-GILAD, « Josiah's Reform », 16-31.

<sup>73</sup> Voir le roi Asa et l'oracle de Hanani (2 Ch 16,7-9) ; le roi Josaphat et le prophète Eliézer (20,37).

<sup>74</sup> Voir par exemple MITCHELL, « Death of Josiah », 421-435. Elle voit même des ressemblances entre Josias et Saül, Akhab, Amasias et Akhazias.

<sup>75</sup> BRAUN, « Solomon », 581-590.

<sup>76</sup> Voir par exemple JAPHET, *Ideology*.

<sup>77</sup> Pour une étude de la fonction de ce récit, voir le chapitre 7 (Jos 3,1-4,19).



d'autres occurrences montrent une variété de sujets qui prennent l'initiative de consulter Yhwh en diverses circonstances : le peuple (cf. 1 S 10,22), le roi Saül (cf. 1 S 14,37 ; 28,6 : Yhwh ne répond pas), David (cf. 1 S 22,10 ; 23,2.4 ; 30,8 ; 2 S 2,1 ; 5,19.23)<sup>78</sup>. Ce phénomène fait partie des habitudes des rois du Proche-Orient ancien de s'assurer la faveur divine avant une entreprise d'envergure<sup>79</sup>. C'est également ce que fait Josias en 2 R 22,13 (אֶת יְהוָה דִּרְשׁ). Bien que l'expression diffère dans la forme, elle est identique quant à la signification<sup>80</sup>. On remarquera aussi que le récit de Josué connaît deux modalités de communication entre Josué et Yhwh : la voie du dialogue direct et l'interrogation du *gôrāl* (cf. Jos 14,2 ; 18,10 ; etc.). Or, comme on l'a déjà relevé, les rois ont besoin d'intermédiaires pour accéder à la volonté divine. L'apport de Garbini, il faut conclure, mérite davantage d'arguments pour donner à la thèse de la figure royale une meilleure assise. Sous quelque forme qu'elle s'illustre – Josias du deuxième livre des Rois ou des Chroniques –, la proposition de Josué comme figure royale dans le livre éponyme soulève des difficultés qui lui font obstacle<sup>81</sup>.

La seconde évaluation vient de Bieberstein. Celui-ci s'intéresse d'abord à la question du genre « Amtseinssetzung », puis se prononce sur la proposition de Nelson de voir la figure de Josué comme « sosie » de Josias. Le genre d'installation dans un office, proposé par Lohfink (et McCarthy), résultait d'une critique de forme basée sur six textes : Dt 1,37-38 ; 3,23-28 ; Dt 31,2-8 ; Dt 31,14-15.23 ; Jos 1,2.5b-6.9 ; Jos 13,1.7. Selon Bieberstein, ces textes ne peuvent être comparés qu'au niveau de la forme finale (« auf der Ebene der Endform »), puisque, du point de vue de l'histoire du texte, ils n'appartiennent pas à la même strate rédactionnelle. Cependant trois textes confirment le modèle : [1] Dt 3,23-28 ; [2] Dt 31,2-8 et [3] Jos 1,2.5b-6.9, où il est systématiquement question de la double mission de Josué, à savoir (i) la prise de la terre (« Landnahme ») et (ii) sa répartition (« Landverteilung »), et ce en trois types d'adresse : de Yhwh à Moïse [1], ensuite de Moïse à Josué [2] ; et enfin de Yhwh à Josué [3]<sup>82</sup>. Dans l'ordre de la réalisation, Josué, remarque-t-il, exécute la première mission dès Jos

<sup>78</sup> Il serait intéressant de savoir comment David consultait Yhwh puisque cette recherche de la volonté de Yhwh s'opérait sous plusieurs modalités : rêve, Ourim, prophète, etc. (voir 1 S 28,6).

<sup>79</sup> On verra par exemple les études rassemblées dans LEMAIRE, *Rois et Prophètes*.

<sup>80</sup> On pourrait même se demander si le roi qui va interroger Yhwh a vraiment l'initiative de l'action, puisqu'il n'agira que conformément à la réponse de Yhwh.

<sup>81</sup> La structure de soumission à l'instance religieuse est plutôt vérifiable en Nb 27,19-21, où Josué est censé consulter le Ourim auprès du prêtre Eléazar avant ses entreprises guerrières, selon la signification de l'expression יָצָא וּבִינָה. Celle-ci renverrait à une action militaire, mais elle ne nous instruit pas sur le rôle du sujet. Josué peut être vu comme « chef militaire » ou comme « chef du peuple ». Or, en Jos 1-12 où se racontent les actions militaires de Josué, le prêtre Eléazar n'est pas mentionné et n'y joue aucun rôle. Ce modèle n'est pas non plus transportable dans Jos pour comprendre le type de rapport qui s'y construit entre Josué et Moïse.

<sup>82</sup> Voir BIBERSTEIN, *Josua*, 382-384.

1,10-11 qui s'achève en Jos 11<sup>83</sup>. En Jos 13,1.7 il reçoit de Yhwh l'ordre de commencer la seconde phase, c'est-à-dire la distribution du pays<sup>84</sup>. En somme, Bieberstein est d'accord avec l'existence du genre littéraire proposé par Lohfink. En revanche, le rapprochement « Josué–Josias » lui fait problème.

À son avis, en effet, les trois arguments qu'avance Nelson, « der die ausführlichste Begründung der These vorgelegt hat »<sup>85</sup>, ne sont pas contraignants. Car les textes cités peuvent aussi bien dater du temps de Josias (640-609 av. J.-C.) que de l'époque exilique (587-538 av. J.-C.) ou postexilique. Et s'ils dataient de l'époque josianique, Josias peut n'avoir pas été nécessairement le modèle en vue. Il en résulterait deux questions auxquelles il faudra répondre : 1°) « a-t-on pensé à Josias ? » ; et 2°) « cette figure de Josué date-t-elle de l'époque de Josias ? ». Bieberstein passe à l'examen des trois textes de l'argumentaire. Premièrement, Jos 1,7-9 et 23,6, constate-t-il, « gehören erst zu einer jüngeren Bearbeitungsschicht (DtrN) »<sup>86</sup>. On est dans l'époque postexilique, car c'est à cette époque que l'observance de la *Tôrāh* est érigée en condition de succès des entreprises liées à la reprise de la terre<sup>87</sup>. Deuxièmement, Jos 5,10-12 serait « erst einer wesentlich jüngeren Bearbeitungsschicht (Rp) zugewiesen »<sup>88</sup>. La strate Rp [priesterschriftlich geprägte Redaktion] serait également d'époque postexilique<sup>89</sup>. Troisièmement, au sujet de Jos 8,30-35 qui n'appartient pas aux textes qu'il a étudiés (à savoir Jos 1–6), Bieberstein se demande s'il ne s'agit pas d'un ajout rédactionnel récent<sup>90</sup>, c'est-à-dire postexilique. Il argumente en ces termes :

[D]er kurze Bericht stimmt nicht mit Dtn 27 überein, sondern stellt eine jüngere Interpretation der dortigen Vorschriften dar, der in M, G\* und 4QJos<sup>a</sup> an ver-

<sup>83</sup> Voir BIEBERSTEIN, *Josua*, 384. Comme nous le verrons dans la dernière partie de notre étude, la première tâche s'achève bien avant Jos 11.

<sup>84</sup> Il faut remarquer que Bieberstein est d'accord avec la bipartition du livre sur la base des deux tâches définies en Jos 1 : respectivement Jos 1–12 (fondé sur עברל ou בראל) et Jos 13–21 (fondé sur חלל Hif) ; voir BIEBERSTEIN, *Josua*, 382. Il ne considère pas la remarque de BLUM, *Studien*, 87 n.187 sur 11,23, avec la présence de la racine חלל, déjà souligné par NOTH, *ÜSt*, 40.

<sup>85</sup> BIEBERSTEIN, *Josua*, 384.

<sup>86</sup> BIEBERSTEIN, *Josua*, 385.

<sup>87</sup> Voir BIEBERSTEIN, *Josua*, 95-97; 432.

<sup>88</sup> BIEBERSTEIN, *Josua*, 385.

<sup>89</sup> Voir BIEBERSTEIN, *Josua*, 223; 432.

<sup>90</sup> Après avoir rendu compte de l'argument de « médiateur d'alliance » que popose Nelson dans sa comparaison de Jos 8,30-35 et 2 R 23,1-3, Bieberstein écrit en note : « Hier wäre als Analogie zu 2 Kön 23,1-3 treffender 2 Kön 11,17 zu nennen » ; voir BIEBERSTEIN, *Josua*, 385 n. 22. Or, Nelson dit précisément à cet effet : « In 2 Kgs 11:17, it is the priest Jehoiada who renews the covenant, apparently as a stand-in for the underage Joash », voir NELSON, « Josiah », 535.

schiedenen Stellen eingefügt wurde, und so wird auch in seinem Fall zu fragen sein, ob es sich nicht ebenfalls um einen erst sehr späten Zusatz handelt<sup>91</sup>.

Si ces textes sont tous d'époque postexilique, alors la figure littéraire de Josué, qu'ils sont censés présenter, *daterait* difficilement, sur cette base, de l'époque de Josias. Par ailleurs, ces textes tardifs (Jos 1,7-9 ; 5,10-12 ; 8,30-35) ne semblent pas revêtir la figure du roi Josias d'un trait qui soit *typique* de Josué. En effet, si l'on considère le cas le plus apparent, Josué et Josias auraient en commun la lecture de la *Tôrāh*. Or, Josué, le lecteur de la *Tôrāh* aussi bien en privé (cf. Jos 1,7-8) qu'en public (cf. 8,34-35), laisse aux tribus qui habitent l'Ouest du Jourdain une consigne assortie d'une mise en garde contre le danger qui les guette en cas de défaillance : la fidélité à ce qui est écrit dans le livre de la *Tôrāh* de Moïse (cf. 23,6.8-13). Josias, qui n'est pas présenté comme un lecteur assidu de la *Tôrāh*, doit affronter la menace annoncée et provoquée par l'oubli des pères (cf. 2 R 22,13). La prophétesse Houlda confirme l'interprétation du roi : la situation est grave (cf. 22,15-20) parce que les générations antérieures n'ont pas agi conformément à ce qu'on entend en Jos 23,6.8-13.

Par contre, la lecture publique de la *Tôrāh* par Josias (cf. 2 R 23,2) ressemblerait à une tentative d'application de ce que stipule Dt 31,11. Ce n'est pas le cas de Josué. Car c'est aux prêtres-lévites et aux Anciens que Moïse a confié le livre de la *Tôrāh*<sup>92</sup> et sa lecture dans le texte du Deutéronome. Les deux figures de Josué et Josias se démarquent donc assez nettement. Leur mise en rapport sur la base de la datation des textes n'est pas nouvelle. L'idée avait déjà été émise et soutenue par divers modèles explicatifs dont celui du DtrL (Dt 1–Jos 22) de Lohfink<sup>93</sup>, adopté par Braulik<sup>94</sup> et Moenikes<sup>95</sup>, ou celui de Cross<sup>96</sup> et son école pour le Dtr<sub>1</sub> (Dt 1–2 R 23,25)<sup>97</sup>.

Cette revue critique de la thèse de Nelson par Bieberstein donne lieu à quelques observations. Premièrement, l'auteur ne discute pas la thèse de « Josué, figure royale ». Il omet l'examen de tous les arguments. Or ceux-ci servaient de préliminaires à l'identification de cette figure au roi Josias. Par conséquent, elle ne fait pas avancer non plus la discussion. Il est du reste étonnant que Bieberstein dissocie Nelson de l'école de Cross mentionnée dans l'énumération, puisque Nelson en fait partie<sup>98</sup>. On se serait attendu à ce qu'il montre que les textes comparés par Nelson n'appartiennent pas à la

<sup>91</sup> BIEBERSTEIN, *Josua*, 385.

<sup>92</sup> On voit poindre le problème de celui qui a la charge de lire la *Tôrāh* au peuple : s'agit-il d'un groupe (prêtres lévites) ou d'un individu (Josué, Josias) ? On n'abordera pas cette question dans la présente étude.

<sup>93</sup> Voir LOHFINK, « יָדָשׁ », 968-974.

<sup>94</sup> Voir BRAULIK, *Studien*, 127-160.

<sup>95</sup> Voir MOENIKES, « Geschichtswerkes », 333-348 ; ID., « Beziehungssysteme », 69-85.

<sup>96</sup> Voir CROSS, « Structure », 274-289.

<sup>97</sup> BIEBERSTEIN, *Josua*, 386 ; voir pp. 47ss pour la présentation de ces modèles.

<sup>98</sup> Voir BIEBERSTEIN, *Josua*, 49, où NELSON, *Double Redaction*, est cité !

même strate rédactionnelle (Dtr<sup>1</sup> de Nelson<sup>99</sup>), ensuite, que tous les textes n'ont pas la même orientation théologique (Dtr)<sup>100</sup>.

Deuxièmement, sa conjecture sur le caractère tardif de Jos 8,30-35 basée sur sa relation avec Dt 27 et les différentes positions de cette péricope dans le TM, la LXX et 4QJos<sup>a</sup>, n'infirme pas non plus l'hypothèse que ce texte chercherait à rapprocher la figure de Josué de celle de Josias<sup>101</sup> quant à leur attitude vis-à-vis du livre de la *Tôrāh*.

Troisièmement, la critique de Bieberstein basée sur le caractère tardif des trois textes n'invalidé que la thèse de la figure de Josué comme ayant servi à la propagande politique ou militaire de Josias. Nelson de fait la soutient<sup>102</sup>. Fondamentalement, il restera difficile, nous semble-t-il, de confirmer ou d'infirmer la thèse de la « figure royale » aussi longtemps que les textes servant d'arguments, à savoir Jos 1,7-9 ; 23,6 ; Jos 5,10-12 et Jos 8,30-35, seront interprétés et discutés à l'intérieur du même cadre littéraire de référence HD (Dt + Jos – 2 R) qui laisse sans réponse bien de questions fondamentales telles que la nature de l'œuvre HD et les critères de détermination de ce qui est dtr. En attendant que les tenants de cette théorie précisent ces deux éléments, il faut envisager une autre approche pour mieux cerner la figure de Josué.

La troisième critique, radicale celle-là, vient de l'étude de Schäfer-Lichtenberger, dans son paragraphe intitulé : « *Josua – Ideal eines Mon-Archen* »<sup>103</sup>. Elle fait deux types d'observations<sup>104</sup> : d'abord d'ordre général, puis une discussion de l'interprétation des textes cités surtout par Nelson :

#### 1°) Les observations générales :

- (i) Josué n'est pas autorisé à édicter de nouvelles lois ; et à une éventuelle objection basée sur Jos 24,25, elle répond que : (a) ce n'est qu'une simple variante de Ex 15,25b ; (b) « Auf dem Hintergrund der Aussage von V.25a kann V.25b

<sup>99</sup> Voir NELSON, « Josiah », 540 ; voir ID., *Double Redaction*.

<sup>100</sup> Il le fait pour Jos 5,10-12 considéré « sacerdotal ».

<sup>101</sup> Voir MEER, *Formation*, qui est une étude de la formation du livre de Josué à partir d'un examen détaillé de Jos 1 [TM – LXX] ; 5,2-12 [TM – 4QJos<sup>a</sup> – CD – LXX] ; 8,1-29 [TM – 4QJos<sup>a</sup> – LXX] ; et 8,30-35 [TM – 4QJos<sup>a</sup> – LXX]. L'auteur aboutit à la conclusion que Jos 1,1-6.9-18 appartient à DtrH ; Jos 1,7-8 ; 23 proviennent de DtrN, et Jos 5,10-12a d'une rédaction sacerdotale.

<sup>102</sup> NELSON, « Josiah », 540 : « Understanding the figure of Joshua in this way gives support to those who believe that the primary edition of Dtr was produced during the reign of Josiah as support for the Davidic kingship, as a call to faithfulness to the newly-discovered book of the law, as a challenge to reoccupy Israel *irredenta*, and as a way to interpret the old traditions for a new age. »

<sup>103</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 219-224.

<sup>104</sup> Contrairement au cas de Nelson où les arguments sont énumérés par l'auteur lui-même, l'énumération en liste des arguments de Schäfer-Lichtenberger en réponse à la thèse de la figure royale – à Nelson notamment – est notre option pour raison d'homogénéité. Car les deux auteurs représentent la thèse et l'antithèse les plus développées.

als Festsetzung der Vertragspflichtung verstanden werden »<sup>105</sup>; (c) cette assertion sur Josué sert à rapprocher davantage sa figure de celle de Moïse ; (d) la tradition derrière cette affirmation peut difficilement avoir été transmise par le Dtr.

- (ii) Le prédécesseur de Josué n'était pas roi.
- (iii) Josué n'a pas de successeur.
- (iv) Le principe du lien dynastique n'est pas attesté.
- (v) Aucune continuité n'apparaît dans les transitions des relations <Moïse–Josué> et <Josué–Juges>.
- (vi) Josué n'hérite pas de la plénitude du pouvoir de Moïse et, par conséquent, il n'occupe pas sa position.

## 2°) L'interprétation des textes :

Schäfer-Lichtenberger constate que déduire à partir de Dt 17,14-20, Jos 1,7ss et Jos 8,30-35, le statut royal de Josué repose aussi bien sur une corrélation linéaire « indue » de ces textes, que sur le présupposé d'un lien « monokausaler » entre le Dt et la figure du leader dans Jos. D'où les remarques ci-après, qu'elle fait et que nous essayons de restituer sans commenter ni chercher à esquiver ce qu'elles ont parfois de lacunaire :

- (i) On devrait tout d'abord préciser la portée respective de ces textes.
- (ii) Au sujet de la *Tôrāh* en Dt 17,18, sa copie et sa lecture continue signifient tout simplement que le roi doit agir et gouverner selon la Loi. La mise en relation de Dt 17,18 avec Jos 8,32 ne devrait pas non plus faire fi des contextes respectifs. Car Josué, contrairement au roi, ne se fait aucun exemplaire de la Loi pour son usage personnel. Il publie le texte de la *Tôrāh* pour le rendre accessible<sup>106</sup>.
- (iii) Le rapprochement entre Jos 1,8 et 2 R 11,12 sur la base du mot הָעֲרִיבִית n'est pas fondé car la nature du document n'est pas indiquée dans le texte où il apparaît (cf. 2 R 11,12).
- (iv) En Jos 8,32, il n'est pas dit que Josué transcrit sur l'autel le texte de sa propre copie de la *Tôrāh* ; et fût-ce le cas, ce serait une *deuxième* (cf. 1,8). En outre, Moïse est l'antécédent de la proposition relative de Jos 8,32b, « אֲשֶׁר כָּתַב ... », qui rappelle Dt 31,9. Josué exécuterait plutôt Dt 27,3. Ceci montre par conséquent l'authenticité du texte de la *Tôrāh* reproduit sur l'autel.
- (v) L'utilisation d'un exemplaire de la *Tôrāh* en Dt 17,18 veut que le roi se la lise *chaque jour*, tandis qu'en Jos 8,32 Josué la lit *au peuple une seule fois*.
- (vi) L'injonction à ne « dévier ni à gauche ni à droite » en Dt 17,20a ne concerne pas seulement le roi, mais aussi chaque Israélite (cf. Dt 17,11) et tout Israël (cf. Dt 5,32 ; 28,14 ; Jos 23,6).

<sup>105</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 220.

<sup>106</sup> Elle affirme que « Josua veröffentlicht den Toratext, so daß er allgemein zugänglich ist », dans SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 221.

(vii) L'injonction à méditer la *Tôrāh* (cf. Jos 1,8) concerne Josué à titre personnel, plutôt qu'au titre de *chef d'armée* d'Israël.

(viii) Le fait que toute administration sociale ait besoin de dirigeants ou d'organiseurs ne signifie pas nécessairement que ceux-ci assument le rôle de roi.

(ix) L'idée de la répartition du pays comme prérogative de l'autorité administrative n'est soutenable sur la base ni de Jos 1,3-6, ni de Jos 14-19. On notera que 1 R 21 conteste au roi tout pouvoir sur la terre, et que 1 S 8,11-17 ; 2 S 24 lui refusent ce pouvoir sur le peuple. En Ez où le futur chef est appelé נָשִׂיךָ (45,7ss ; 46,16-18 ; 47,13ss), ce dernier n'a droit qu'à une part limitée (de la terre).

(x) Jos 1,2-9 n'est pas un texte d'installation royale. Le passage du commandement de Moïse à Josué requiert une légitimation divine. C'est la fonction que remplit ce discours de Yhwh qui légitime « Josua in seiner neuen Position, nachdem er durch Mose eingesetzt worden war »<sup>107</sup>. La promesse d'assistance divine attestée en Dt 11,24ss et en Jos 1,3-5 est aussi à interpréter en fonction de leurs contextes respectifs. Car la promesse divine en Jos 1,5 ne recentre pas celle de Dt 11,24ss sur Josué comme individu, mais elle le concerne dans sa fonction de chef d'armée. De plus, Jos 1,3-5 et 2 S 7,9-10 ne se ressemblent pas au point de jouer la même fonction de « désignation divine » ; le milieu sociologique et historique de 2 S 7 est d'ailleurs différent de celui de Jos 1<sup>108</sup>.

(xi) La mise en relation des deux figures Josué/Josias est une opération complexe<sup>109</sup>. Schäfer-Lichtenberger s'en abstient.

Cette série d'objections contre la thèse de la « figure royale »<sup>110</sup> cerne les limites des arguments de Nelson et de ceux qui les partagent. La liste dévoile aussi ses propres insuffisances dont la plus évidente est la suspension de l'illustration avec le roi Josias, que fort heureusement Bieberstein avait examinée. Il en résulte que les deux critiques (Bieberstein et Schäfer-Lichtenberger) se complètent sur les trois aspects de la thèse de Nelson, à savoir [1] le genre littéraire de l'installation, [2] la figure royale, et [3] Josué comme sosie de Josias. Bieberstein aura examiné les points [1] et [3] omettant [2], et Schäfer-Lichtenberger aura discuté de manière serrée [2]

<sup>107</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 224.

<sup>108</sup> Comme on verra plus loin, la perspective de Schäfer-Lichtenberger est celle de la sociologie politique historique.

<sup>109</sup> Voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 224 : « Das Verhältnis zwischen der literarischen Figur Josua und der Traditionsgestalt des Königs Josia ist komplexer als daß es als Spiegelbild und Urbild beschrieben werden könnte ».

<sup>110</sup> De manière plus générale, si l'on considère le phénomène de la royauté dans l'expérience d'Israël, une série de ses caractéristiques pourrait être énumérée contre la thèse « royale ». On peut énumérer les attributs suivants reconnus au roi : pouvoir symbolisé par un sceptre, un territoire, une ville capitale, une demeure spéciale, un chef d'armée ; ensuite, il est oint (Saül ; David ; Salomon) ; il a une progéniture censée prendre la succession. Or Josué manifeste des traits bien différents.

mettant par contre en veilleuse [1] et [3]. Les contre-arguments de cette dernière ne seront pas discutés en détail.

On constatera simplement que sa remarque sur la mise en série des textes du Dt avec ceux de Jos dans une interprétation de causalité unidirectionnelle vaut pour sa propre interprétation de Jos 24,25. Il y est clairement dit : *וַיִּשָּׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט בְּשָׂרָם*. Josué énonce bien des « lois » (cf. *חֹק וּמִשְׁפָּט*). Schäfer-Lichtenberger cherche en fait à faire fonctionner en Jos la relation Moïse-Josué qu'elle a identifiée dans le Deutéronome. Un présupposé semble orienter cette interprétation : Josué ne peut être mis sur un pied d'égalité avec Moïse. Cette décision influe également sur son interprétation de Jos 1,5 où, d'après elle, la promesse d'assistance divine concerne Josué en tant que chef d'armée, tandis qu'en 1,7-8 l'injonction de garder fidèlement la *Tôrāh* s'adresserait à l'individu Josué. Autrement dit, la promesse est « fonctionnelle » et l'injonction est « personnelle »<sup>111</sup>. Le texte ne fournit pas cette spécification sur l'interlocuteur de Yhwh, et Schäfer-Lichtenberger elle-même ne donne pas d'arguments en faveur de cette interprétation.

La thèse de la figure royale de Josué fait problème à tous égards. Les objections abondent. Certains aspects passés sous silence méritent encore notre attention. Si l'on admet par exemple l'hypothèse d'une œuvre deutéronomiste dont le Deutéronome ferait office d'« introduction », on devrait encore vérifier si les conceptions de la royauté en Dt et en Jos-2 R sont identiques ou tout au moins convergentes<sup>112</sup>. Les études de Koppers et Levinson invitent à penser le contraire<sup>113</sup>. L'idée du roi se faisant une copie de la *Tôrāh* pour son usage quotidien selon la disposition de Dt 17,18 n'est illustrée nulle part dans l'histoire. Aussi n'est-il pas étonnant que l'identification de la figure royale cachée derrière Josué, c'est-à-dire Josias, fasse appel en dernière analyse aux sources extra-bibliques néo-assyriennes surtout<sup>114</sup>. Une discussion sur la datation des textes de Jos à l'époque assyrienne ou sur les sources historiques des récits de Josué nous éloignerait de

<sup>111</sup> La distinction entre le « fonctionnel » et le « personnel » provient de Schäfer-Lichtenberger elle-même.

<sup>112</sup> D'ailleurs, lorsqu'on examine de près la loi du roi (Dt 17,14-20), celui-ci apparaît entouré d'insignes caractéristiques de la royauté dans la vision d'Israël : femmes, chevaux, or et argent (v.17) ; le livre de la *Tôrāh* (v.18) ; des fils (v.20). Chez Josué, supposé être le modèle archétypal de la royauté, on ne trouve aucun de ces éléments, le livre de la *Tôrāh* excepté.

<sup>113</sup> Voir KNOPPERS, « Law of the King », 329-346 ; LEVINSON, « Kingship », 511-534. Ces auteurs analysent la loi du roi (Dt 17,14-20) en relation avec l'histoire des rois. Ils font apparaître les divergences dans les perceptions de la figure royale émanant des deux corps de texte. Selon Levinson, le texte du Dt serait un texte « utopique », au regard de la vie des rois, racontée dans les livres de Samuel et Rois.

<sup>114</sup> Voir VAN SETERS, « Joshua's Campaign », 1-12 ; la thèse de ROWLETT, *Violence*, sur le caractère propagandiste de la violence militaire dans le livre de Josué n'entre pas dans notre discussion sur la figure. Nous en discuterons quelques aspects au chapitre 7. Voir aussi COOTE, « Joshua », 555-716.

notre sujet. On examinera par contre les rapprochements des personnages des univers culturels assyrien et judéen que certains ont versés au dossier de la thèse de la figure royale.

Römer argumente en effet de cette façon<sup>115</sup>. Selon lui, Jos 5,13-14 « has a close parallel in the report of Assurbanipal's campaign against Elam; this campaign is preceded by a vision in which a prophet sees the goddess Ishtar armed and standing in front of the king telling him that she will fight for him in his war against the Elamites [...] »<sup>116</sup>. Il s'ensuit qu'en Jos 6 les scribes continuent l'imitation du modèle assyrien et énumère les éléments jugés importants pour une conquête victorieuse : l'extermination de la ville capturée, l'obéissance du peuple et la médiation de Josué. Sur ce dernier point, l'auteur fait une affirmation qui, à notre avis, appelle un retour attentif aux textes bibliques. Car, dit-il, « Joshua [...] stands here for the king as intermediary between the national deity and the people and [...] clearly alludes to *Josiah* [...] »<sup>117</sup>. On relèvera simplement deux points intéressants de notre problématique : (i) la médiation de Josué, et (ii) la relation du roi avec la divinité.

La médiation de Josué tout d'abord s'opère, comme l'écrit Römer<sup>118</sup>, « between the national deity [=Yhwh] and the people ». En Jos 5,13-15, Josué est en *dialogue* avec le שֵׁרֵצְבָאֵי־יְהוָה (« le chef d'armée de Yhwh »). Il veut savoir dans quel camp se range cet inconnu. La réponse est précise : il ne fait nombre avec aucun camp (v.14). Lorsque l'inconnu révèle son identité, Josué tombe la face contre terre en signe de révérence et attend une parole du maître (cf. אָרְנִי : v.14). Il y a un ajustement entre ces deux figures : Josué et le chef d'armée de Yhwh. Le שֵׁרֵצְבָאֵי־יְהוָה n'est-il qu'un langage imagé pour désigner Yhwh lui-même ? Si oui, pourquoi Yhwh s'adresse-t-il directement à Josué en 6,2-6 au sujet de la guerre contre Jéricho et lui fournit le stratagème à mettre en œuvre ? Dans la perspective qui est la nôtre, nous n'avons pas de raison qui justifierait l'assimilation de Yhwh à son « chef d'armée ». Le texte cité par Römer (Jos 5,13-15)<sup>119</sup> devrait avoir (aussi) une autre fonction<sup>120</sup>.

Ensuite, sur la relation du roi avec la divinité, le texte assyrien du rêve, que Römer utilise pour la comparaison, présente en effet un *dialogue* entre

<sup>115</sup> Voir RÖMER, *History*, 81-90.

<sup>116</sup> RÖMER, *History*, 87. L'auteur cite ensuite le texte ci-après, repris de NISSINEN, *Prophets*, 147-48 : « Ishtar who dwells in Arbela entered, having quivers hanging from her right and left and holding a bow in her hand. She had drawn a sharp pointed sword, ready for battle. You stood before her and she spoke to you like a mother who gave birth to you ... You said to her: 'Wherever you go, I will go with you!' But the Lady of Ladies answered you: 'You stay here in your place! ... until I go accomplish that task ». On notera que la déesse remplace le roi pour accomplir la tâche.

<sup>117</sup> RÖMER, *History*, 87.

<sup>118</sup> RÖMER, *History*, 87.

<sup>119</sup> Dans le texte de Römer on trouvera plutôt Jos 5,13-14.

<sup>120</sup> Sur ce, voir au ch. 9, les observations sur « Josué, chef d'armée ».



le roi Assurbanipal (668-630 av. J.-C.) et la déesse Ishtar. Celle-ci prend la place du roi pour « accomplir la tâche ». S'agit-il de médiation ou position intermédiaire entre le roi et le peuple ? Le dialogue clos n'implique que les deux interlocuteurs. Le récit met en jeu une forme de médiation, certes, mais d'un tout autre ordre. Elle est de deux sortes : le « rêve » comme mode de communication entre la divinité et le prophète, puis le « prophète » comme intermédiaire entre la divinité (Ishtar) et le roi (Assurbanipal). Le peuple n'est pas mentionné. Si l'on veut tirer parti de la lecture comparée de ces textes biblique et extra-biblique, on dira plutôt qu'il s'agit de *dialogues* manifestant des actes de *substitution* : d'une côté, la déesse « prend la place » du roi pour mener la guerre, et de l'autre, le chef d'armée de Yhwh, épée au poing, se substitue à Josué, symboliquement, pour conduire la guerre contre l'ennemi (Jéricho). Ce langage symbolique montre que c'est la cour céleste qui mène le combat. On est autorisé à conclure que le rapprochement de Jos 5,13-15 avec le texte assyrien ne corrobore pas complètement, au moins dans le contexte de notre étude, la thèse de Römer. Le texte de Josué l'infirmes plutôt, car Josué se prosterne devant le « chef d'armée de Yhwh » qu'il appelle אֲדֹנָי, reconnaissant ainsi un plus grand que lui : le commandant des armées de Yhwh, seul roi d'Israël<sup>121</sup>. La lecture comparée démontre qu'au contraire de Josué qui est en relation *directe* avec le monde de la divinité, le roi Assurbanipal a besoin d'un *intermédiaire* : un prophète.

À supposer que nous élargissions nos considérations au-delà de ces deux textes, peut-on tout de même soutenir que le roi joue le rôle de médiateur entre la divinité et le peuple comme le propose Römer ? Le contenu du rêve dans le texte assyrien pourrait le laisser croire. En réalité, pour connaître la volonté de la divinité, le roi aussi bien en Assyrie qu'en Juda/Israël a besoin de « médiations »<sup>122</sup> : le rêve, l'oracle, le prêtre, le prophète sont autant de « moyens » par lesquels le roi accède à la connaissance de la volonté divine. Un témoignage du roi Assarhaddon, de l'empire néo-assyrien (680-669 av. J.-C.), à son accession au trône, le confirme<sup>123</sup> : « *Prophetic oracles concerning the establishment of the foundation of my priestly throne until far-off days were conveyed to me incessantly and regularly. Good omens kept occurring to me in dreams and speech omens concerning the estab-*

<sup>121</sup> Les chefs d'armée dans la BH sont systématiquement liés à des rois (Gn 21,22.32 ; 26,26 ; Jg 4,2.7 ; 1 S 12,9 ; 14,50 ; 17,55 ; 26,5 ; 2 S 2,8 ; 10,16.18 ; 19,14 ; 1 R 1,19.25 ; 2,32 ; 11,15.21 ; 16,16 ; 2 R 4,13 ; 5,1 ; 25,19 ; 1 Ch 19,16.18 ; 27,5.34 ; Jr 52,25 ; Dn 8,11). L'expression שֶׁרֵצֶבֶא־יְהוָה en Jos 5,14.15, épithète de relation interprétée à la lumière des occurrences susmentionnées, atteste que Yhwh est le roi d'Israël.

<sup>122</sup> Le terme « médiation » est ici considéré dans un sens large. Pour notre discussion, il importe de voir l'objet concret du texte que les auteurs veulent saisir à l'aide de ce concept.

<sup>123</sup> Nous citons la traduction la plus récente proposée par les experts de cette littérature : NISSINEN, *Prophets* (2003).

lishment of my throne and the long life of my rule »<sup>124</sup>. On trouve également chez Assurbanipal en guerre contre Teumman, roi d'Elam, cette déclaration du roi : « Upon the command of Assur and Marduk, the great gods, my lords, who encouraged me with good *omens*, *dreams*, *speech omens* and *prophetic messages*, I defeated them in Tell Tuba »<sup>125</sup>. La période néo-assyrienne et la voix du prophète assyrien dans l'argumentation de Römer attestent, s'il en était besoin, que « du point de vue de l'idéologie royale, les prophéties constituaient un moyen parmi d'autres de révéler la volonté divine, au nom de laquelle le souverain gouvernait »<sup>126</sup>. Le modèle du roi intermédiaire entre la divinité et le peuple mériterait peut-être d'autres considérations.

Dans l'expérience biblique, le roi n'a pas non plus un accès direct à Yhwh comme c'est le cas de Josué<sup>127</sup>. En effet, Josias (cf. 2 R 22,11-16), pour ne citer que celui qui est pris comme témoin, entend les paroles du livre de la *Tôrāh* et se déchire les vêtements (וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו : v.11) puis il envoie (cf. שלח : 22,15.18) cinq personnes chez la prophétesse Houlda pour demander la volonté de Yhwh « en son nom » (ou « pour lui ») : לְכוּ בְעַד־יְהוָה (22,13). La prophétesse répond en utilisant la formule du « messenger divin » : כֹּה אָמַר יְהוָה (22,15.18). Si Josias envoie des émissaires à la prophétesse, c'est pour lui demander d'interpréter le fait insolite de la découverte de la *Tôrāh*, afin d'accéder à la volonté de Yhwh. Il doit recourir à une tierce personne. Or Josué, face à une catastrophe, pose un geste identique à celui de Josias : il se déchire les vêtements (cf. Jos 7,6 : וַיִּקְרַע יְהוֹשֻׁעַ שָׁמַלְתָּ). Contrairement à Josias, il parle directement à Yhwh (cf. 7,7) au nom de son peuple, et Yhwh lui répond (cf. 7,10). Celui-ci lui dira ensuite de parler au peuple en son nom : tu diras כֹּה אָמַר יְהוָה (7,13 ; cf. aussi Jos 24,2). C'est bien la formule employée par la prophétesse Houlda.

<sup>124</sup> Texte repris de NISSINEN, *Prophets*, 143 (nous soulignons) ; on lira aussi MOUTON, *Rêves hittites*.

<sup>125</sup> Texte repris de NISSINEN, *Prophets*, 149 (nous soulignons) ; voir aussi, NISSINEN, « Role », 107 (« good omens, dreams, *egerrû*-oracles, and prophetic messages »). La même réalité est attestée ailleurs : Muršili II, le roi Hittite du xiv<sup>e</sup> siècle av. J.-C., demande à la divinité de lui communiquer les raisons des malheurs qui pourraient survenir : « let me see it in a *dream*, or let it be found by an *oracle*, or let a *prophet* declare it, or let all the *priests* find out by incubation whatever I suggest to them. (...) O gods, whatever sin you behold, either let a prophet rise and declare it, or let the *sibyls* or the priests learn about it by incubation, or let *man* see it in a dream! », dans ANET 394-396 ; spécialement « a n. 11 » ; et « b » (nous soulignons).

<sup>126</sup> VILLARD, « Prophéties », 81. Dans les récits bibliques, en 1 S 28,6ss, Saül, le roi, cherche désespérément la volonté de Yhwh par les rêves, les Ourim, les prophètes, et enfin par une nécromancienne. En 1 R 3,5, Dieu apparaît à Salomon en rêve, et lui parle. Le contexte culturel, selon les spécialistes de l'onirique, fait penser à un phénomène d'incubation. On lira à ce sujet l'étude de HUSSE, « Songe », 1494.1507-1510.1539-1541. Ces cas confirment bien l'incontournable médiation dont a besoin le roi pour connaître la volonté de la divinité.

<sup>127</sup> Les textes à teneur eschatologique assignent au messie royal cette position de médiation ; voir par exemple RENAUD, « Psaume 2 », 57-70.

Dans cette fonction, le messager divin a le pouvoir d'avertir mais non de contraindre (cf. 2 R 17,13ss). Cette fonction est davantage révélée chez Josué en Jos 24,14-15 qui laisse le peuple libre de choisir de « servir » (עבד/√)<sup>128</sup> Yhwh ou d'autres divinités, et dans ce dernier cas à ses risques et périls. Les rois en revanche sont jugés pour avoir laissé cette possibilité en ne démolissant pas purement et simplement les sanctuaires des divinités (בְּמוֹת)<sup>129</sup>. Les différences que nous venons ainsi de souligner, à savoir l'immédiateté entre Yhwh et Josué, d'une part, et la nécessaire médiation entre Yhwh et le roi, de l'autre, l'impossibilité de coercition chez le premier et le pouvoir de contraindre chez le second, nous conduisent à la conclusion que Josué ne peut pas être assimilé à un roi d'Israël<sup>130</sup>. Dès lors, ni les modèles externes (rois assyriens cités), ni les modèles internes (rois de Juda et d'Israël) ne rendraient compte de la complexité de la figure du protagoniste du livre de Josué. Sur la base des arguments produits jusque-là, la thèse de la figure royale ne nous semble pas en rendre raison dans les limites d'une recherche opérant selon le registre de la logique interne<sup>131</sup> du livre éponyme.

Les difficultés de ce modèle n'ont pas empêché sa survie dans la littérature exégétique<sup>132</sup>, malgré certaines des critiques (susmentionnées) et la nouvelle proposition de Schäfer-Lichtenberger que nous présenterons. Deux raisons nous semblent pouvoir expliquer cette attitude : premièrement, le paradigme<sup>133</sup> de HD commande fortement encore la lecture des textes<sup>134</sup>; deuxièmement, la thèse de Schäfer-Lichtenberger et les argu-

<sup>128</sup> Le service de Yhwh signifie, on le sait, le culte de Yhwh.

<sup>129</sup> Voir l'étude de PROVAN, *Hezekiah*. L'auteur s'occupe davantage de l'aspect rédactionnel et de la datation des formules de condamnation selon le modèle dtr.

<sup>130</sup> Römer avance l'argument selon lequel « dans les récits de batailles, il [Josué] est présenté comme l'égal des rois ennemis », ID., « Josué », 256. Pris isolément, cet argument serait problématique, puisqu'en Gn 14,14ss Abraham traite avec des rois, sans qu'on ne soit obligé de conclure qu'il en est lui-même.

<sup>131</sup> Voir plus loin en 3.2.2 l'articulation entre « logique interne » et « logique externe ».

<sup>132</sup> A titre d'exemple, voir ABADI, *Josué*, 11 : « Jos 1 : une intronisation royale ».

<sup>133</sup> Nous employons ce terme au sens de KUHN, *Structure* ; SCHEDINGER, « Kuhnian Paradigms », 453-71, questionnait fortement la pertinence du concept de Kuhn dans les études bibliques. Fondamentalement, l'argumentation ne nous convainc pas. Pour une réponse fort précise à Schedinger, voir DEVENTER, « Pardon my paradigm », 847-62. Lorsque Kuhn dit : « the proliferation of versions of a theory is a very usual symptom of crisis », dans KUHN, *Structure*, 71, a-t-on du mal à utiliser cet indicateur pour comprendre la prolifération des versions de l'histoire deutéronomiste à l'heure actuelle ? On répondrait par la négative.

<sup>134</sup> On verra par exemple comme type de réception commune de cette théorie, SCAIOLA, « Modello », 54 : « Molti legami collegano tra loro queste figure paradigmatiche, poste significativamente in posizione di cornice, rispettivamente all'inizio (Giosuè) e alla fine (Giosia) dell'opera storica deuteronomistica. È vero che, *in senso stretto*, Giosuè non è una figura regale, tuttavia ne incarna l'archetipo paradigmatico, tra l'altro, per il rapporto privilegiato che lega alla Torah... » (nous soulignons). L'auteur sent déjà le malaise du modèle longtemps refusé par exemple par KNAUF, « L'Historiographie », 409-418,

ments qu'elle a produits expliquent partiellement certains phénomènes littéraires qui présentent la figure de Josué ; mais d'autres demeurent inexplicables (ou inexpliqués) à partir de son modèle.

### 2.3 La proposition du « successeur de Moïse et leader modèle »

Schäfer-Lichtenberger construit les types<sup>135</sup> de « successeur » (« Nachfolger ») dans l'Ancien Testament. Elle montre que « 'Josua' verkörpert als Nachfolger die Idealvorstellungen der biblischen Verfasser. 'Salomo' hingegen wird als Anti-Ideal entworfen, als Nachfolger, der nach Vollendung des Werkes seines Vorgängers vom rechten Pfad der Nachfolge abweicht »<sup>136</sup>. On s'intéressera, dans notre discussion, à sa caractérisation de la figure de Josué à partir de son interprétation des données de Jos<sup>137</sup>, qu'elle intitule : « *Der Nachfolger, seine Aufgabe und die Tora* »<sup>138</sup>.

#### 2.3.1 Énoncé

Elle énonce sa thèse en ces termes: « Literarisch und theologisch gewinnt Josua seine Gestalt erst als Nachfolger Moses und wird so als Idealtypus eines israelistischen Führers und Modell für die Bewältigung der Alltagspraxis entwickelt »<sup>139</sup>. Schäfer-Lichtenberger promet de montrer que Josué acquiert sa forme littéraire et théologique avant tout de son « être-successeur-de-Moïse »<sup>140</sup>. En cela, elle continue un aspect de la thèse de

---

qui faisait remarquer que « M. Noth a inventé DtrG en commentant le livre de Jos. C'est ce livre qui met aujourd'hui cette hypothèse le plus gravement en cause » (p. 416) ; voir aussi AULD, « Deuteronomists », 185-192. Dans une mise au point récente, RÖMER, *History*, essaie de sauver le modèle en montrant que la naissance de la *Tôrâh* a sonné le glas de HD. Car il a fallu, pense Römer, définir le corpus de la *Tôrâh* : Gn-Dt (Pentateuque) ou Gn-Jos (Hexateuque) ? (pp. 178-183).

<sup>135</sup> L'auteur fait usage du concept de « Idealtypus » de Max Weber pour reconstruire la conception du « Successeur » dans l'œuvre des auteurs deutéronomistes.

<sup>136</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 7.

<sup>137</sup> La thèse générale de l'auteur sur le « successeur » n'intéresse pas la présente recherche. Nous faisons un bout de chemin avec elle sur le tronçon qui considère Josué dans le livre qui porte son nom.

<sup>138</sup> Aux pages 190-224 : trois sous-titres « *JHWH, Josua und die Tora* » (pp. 190-209) ; « *Mose, Josua und die Eroberung des verheißenen Landes* » (pp. 209-219) et « *Josua – Ideal eines Mon-Archen* » (pp. 219-224) ». C'est à ce jour l'étude la plus détaillée sur la figure de Josué dans le livre de Josué ; NELSON, *Joshua*, 22 n.25 (« an extensive study of the figure of Joshua ») ; SICRE, *Josué*, 24-26 (voir pour la mention de l'étude Schäfer-Lichtenberger p. 75 et passim).

<sup>139</sup> Schäfer-Lichtenberger, *Josua*, 210

<sup>140</sup> L'auteur distingue deux types de phénomènes de succession : la succession « régulière », c'est-dire celle expressément indiquée par des formules explicites de succession, et la succession « irrégulière », c'est-à-dire non marquée par des formules fixes et explicites. La première est illustrée par la succession des rois dans les livres des Rois ; la seconde se manifeste dans certains cas tels que Moïse-Josué ; Elie-Elisée ; David-Salomon. Josué et Salomon sont à ce titre comparables parce qu'ils ont des caractères communs : 1°) aucune formule de succession, 2°) l'un et l'autre ont la charge de porter à son achèvement une œuvre commencée par le prédécesseur (la conquête de la Terre

Porter<sup>141</sup>, à savoir la succession de Moïse, même si elle rejette la royauté comme grille pour interpréter le rôle de Josué. Ce dernier « incarne », estime-t-elle, le type idéal, le modèle réussi de leader qui accomplit de manière exemplaire les devoirs requis par sa charge, parce qu'il mène ses actions en conformité avec la *Tôrāh* de Moïse. Ce faisant, « 'Josua' ist Demonstration der Praktikabilität der Tora »<sup>142</sup>. La figure de Josué ne s'éclaire qu'à la lumière de celle de Moïse, et l'autorité dont elle jouit lui vient de la fidélité à la *Tôrāh* de Moïse. Quels arguments soutiennent une telle interprétation ?

### 2.3.2 Arguments

L'argumentation est organisée autour de trois thèmes : la *Tôrāh*, la Terre promise, et le rôle social de Josué. Chaque thématique met en jeu trois types de relations : la *Tôrāh* met en relation Yhwh et Josué ; la Terre met en relation Moïse et Josué ; et la relation de ce dernier avec Israël est l'objet de la dernière partie. L'étude de Schäfer-Lichtenberger n'entend pas répondre à la question de la présente étude à savoir ce que représente Josué dans le livre qui porte son nom. Sa visée est plutôt de reconstruire la conception deutéronomiste de la figure du « successeur », en l'occurrence de Josué comme successeur de Moïse<sup>143</sup>. L'étude considère les deutéronomistes comme un groupe sociologique d'auteurs qui, à une époque de transition qui est aussi une époque de « crise »<sup>144</sup>, conçoivent pour Israël un continuateur idéal pour servir d'exemple.

Schäfer-Lichtenberger choisit alors la démarche du sociologue<sup>145</sup> pour son interprétation des textes. Pour accéder à la théologie des auteurs dtr, elle met au clair le problème de la variété des textes dtr. Si ces textes ont

---

pour Josué et la construction du Temple pour Salomon). Cet *opus magnum* de Schäfer-Lichtenberger fut précédé de (ou préparé par) deux autres études sur la figure de Josué comparée à celle d'Elisée : SCHÄFER-LICHTENBERGER, « Idealtypen », 273-282 ; ID., « Argumentation », 198-222.

<sup>141</sup> Voir PORTER, « Succession », 102-132.

<sup>142</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 371.

<sup>143</sup> Le concept de successeur n'est pas en soi sociologique reconnaît Schäfer-Lichtenberger, mais le successeur joue un rôle social. D'où la possibilité d'une étude sociologique du phénomène de la succession. Voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 12.

<sup>144</sup> Voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 12 n. 34 : « 'Dtr' ist in dieser Untersuchung Chiffre für eine Autorengemeinschaft, die möglicherweise über mehrere Generationen wirkte ». Le contexte historique est le VI<sup>ème</sup> siècle. Pour une présentation d'ensemble des deutéronomistes et de leur œuvre, voir aussi WEINFELD, *Deuteronomistic School* ; RADJAWANE, « Geschichtswerk », 177-216 ; BRAULIK, « Theorien », 180-190 ; PERSON, JR., *Deuteronomistic School* ; SPIECKERMANN, « Former Prophets », 337-352 ; RÖMER, « Histoire deutéronomiste », 234-250 ; ID., *History*.

<sup>145</sup> Voir sa théorisation dans SCHÄFER-LICHTENBERGER, « Funktion der Soziologie », 178-202 ; voir en particulier aux pp.181-188 (*Soziologie – Modelle und Verfahren, ihr möglicher Beitrag zum Verständnis des Alten Testaments*). Elle revient ainsi sur une théorisation qui avait été proposée préalablement par ROGERSON, « The Use of Sociology », cité p.179 n. 3. Voir aussi DUTCHER-WALLS, « Deuteronomists », 77-94 ; PERSON, Jr, *Deuteronomistic School*.

longtemps été reconnus dans la recherche exégétique avant Noth et clarifiés par ce dernier avec son modèle (Dt–2 R), d'autres ont montré après Noth l'existence de strates rédactionnelles dtr dans le Pentateuque/Tétrateuque<sup>146</sup>. Ces conclusions de l'exégèse servent de justificatif à son choix de l'ensemble littéraire Gn–2 R comme lieu d'intervention des deutéronomistes et partant de son investigation. Elle reconnaît les objections de certains exégètes à cette indistinction : la rédaction dtr en Dt–2 R diffère de celle du Tétrateuque, « die entweder als protodeuteronomisch oder als Dtn/Dtr–Nachfolger begriffen wird »<sup>147</sup>. Comment contourner la difficulté ? Elle justifie son option en ces termes : « Jeder zeigt sich bis in die Einzelheiten des Wortlauts hinein als Schüler seiner Vorgänger – darum ist ihre Unterscheidung oft so schwierig »<sup>148</sup>. En vertu de la filiation littéraire, Schäfer-Lichtenberger acquiesce au fait de la différence sans renoncer à une commune identité de fond. Elle peut ainsi adopter les textes dtr au sens large. Cela ne signifie pas qu'elle s'occupe de la forme finale du texte canonique<sup>149</sup>.

Comment se fera alors la sélection ou la discrimination des textes ? Les critères seront, non pas formels, mais de l'ordre du contenu. Elle étudie tous les textes de rédaction dtr thématiquement pertinents. L'avantage d'une telle approche, estime-t-elle, est que « sie verhindert also, daß nur der These entsprechende Texte zur Untersuchung ausgewählt werden »<sup>150</sup>. Il n'y aura pas de textes-types pour servir de guide à l'enquête mais plutôt le concept de « Nachfolger, der den Übergang gestaltet », d'une part, et, de l'autre, les textes dtr qui développent le thème : « Menschliche Autorität im Verhältnis zur Autorität Gottes »<sup>151</sup>.

Cette étude de la figure de Josué dans le livre de Josué examine les textes suivants : Jos 1,1-18 ; 3,7 ; 4,14 ; 9,24ss ; 22,2-5 ; 23,6 ; 24,29. La grille de lecture appliquée est la relation Moïse–Josué élaborée à partir surtout du Deutéronome. Schäfer-Lichtenberger y distingue trois strates textuelles dont seraient responsables un rédacteur anonyme et deux rédacteurs dtr<sup>152</sup>. L'anonyme serait à l'origine de Dt 31,3b.14-15.23 ; 32,44b. Dans cette couche de texte, elle observe un autre type de relation entre les deux figures (Moïse–Josué), qui lui fait dire :

<sup>146</sup> Entre autres, elle cite : SMEND, *Entstehung*, 63 ; RENDTORFF, *Introduction*, 171ss ; SOGIN, *Introduction*, 143ss.

<sup>147</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 10 ; elle cite au nombre des auteurs faisant des objections : BLUM, *Studien*, 164 ss ; VAN SETERS, *Deuteronomistic Redaction*, 58-77.

<sup>148</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 10 ; elle cite SMEND, *Entstehung*, 124.

<sup>149</sup> Voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 13.

<sup>150</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 12.

<sup>151</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 13.

<sup>152</sup> Les textes dtr sont : vv.1-3a.4-14[sic].16-17.19.22.24-27.30 (Dtr I) ; vv.18.20-21.28-29 (Dtr II).

Dtn 31,14f.19aa.23 und Dtn 32,44 stellen Josua gleichrangig neben Mose. Die Führungsautorität wird nicht von Mose direkt auf Josua übertragen, sondern von JHWH Josua zugesprochen. Mose ist Zeuge des Geschehens und nicht mehr Delegator der Autorität. Josua wird eine unmittelbare Beziehung zu JHWH zugesprochen. Er wird in dieser Hinsicht also auf eine Ebene mit Mose gestellt<sup>153</sup>.

On voit apparaître un type concurrent de relation. Or, à bien comprendre Schäfer-Lichtenberger, c'est le statut « subalterne » de Josué vis-à-vis de Moïse, dont le pouvoir est dérivé, qui en fait un authentique « successeur ». Puisque ces textes promeuvent une relation d'égalité Moïse-Josué, ils ne proviennent donc pas d'une main dtr.

La vision théologique dtr est rétablie de manière plus explicite en Dt 34,9 : « JHWH–Josua–Beziehung [wird] nach anderen Prinzipien ablaufen als die JHWH–Mose–Beziehung »<sup>154</sup> ; « Josua tritt nicht so wie Mose als Mittler zwischen Israel und JHWH auf. Israel behält die über Mose vermittelte Beziehung zu JHWH »<sup>155</sup>. Par conséquent, la présence d'un genre littéraire « Amtseinsetzung » en Jos 1,6.9b est irrecevable. De plus, Dt 31,23 qui a servi de base à l'élaboration de ce genre n'appartient pas à la même strate que Dt 31,7ss. Par ailleurs, d'autres textes tels que Ag 2,4 ; 2 S 10,12 ; 2 Ch 19,11b, où la même phraséologie est attestée, remettent en question la dénomination proposée<sup>156</sup>.

Yhwh en Jos 1,2-9 sanctionnerait une « 'Planung' Moses » pour la carrière de Josué. Il confirme de son autorité divine celle humaine de Josué conformément aux dispositions prises par Moïse. Aussi, les compétences du protagoniste sont-elles réduites comparativement à celles de son prédécesseur<sup>157</sup>. L'autorité de Josué reposait jusque-là sur un fondement humain : l'autorité de Moïse. La preuve est que Yhwh enjoint Josué de s'en tenir à la *Tôrāh* de Moïse. Schäfer-Lichtenberger prend dès lors Jos 1,7-8, où il est question de la *Tôrāh*<sup>158</sup>, comme point de départ de son examen du discours divin. Elle en conclut que Josué ne peut prétendre à sa position qu'à condition de suivre le livre écrit par Moïse et sanctionné par Yhwh, c'est-à-dire la *Tôrāh*<sup>159</sup>.

<sup>153</sup> Schäfer-Lichtenberger, *Josua*, 185-186.

<sup>154</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 188.

<sup>155</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 189.

<sup>156</sup> Voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 190 n. 414. Elle fait remarquer également que McCarthy (« Installation ») a bien confirmé l'existence d'un genre littéraire, mais qu'il a remis en question la dénomination « Amtseinsetzung ».

<sup>157</sup> Voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 191.

<sup>158</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 196-209.

<sup>159</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 209: « wenn er sich bei der Ausübung der Führungsfunktionen an die von Mose verbindlich vorgeschriebenen und von JHWH sanktionierten Regeln, d.h. an die Tora, hält. »

Tout le récit du livre de Josué<sup>160</sup> n'est, par conséquent, qu'une illustration de ce qui est dit dans le premier chapitre, où Moïse est présenté comme terme de comparaison. Les fonctions principales de Moïse y sont esquissées: Représentant de Yhwh (עֲבָדֵי יְהוָה), Énonciateur de la *Tôrāh*, Leader d'Israël en accord avec Yhwh. Ces fonctions jouent le rôle de repères dans le parcours de Josué, où Moïse apparaît comme l'ombre de son successeur. Une seule cependant n'est pas actualisée par Josué dans son parcours : la fonction de « Représentant d'Israël devant Yhwh »<sup>161</sup>. Elle appartient en propre à Moïse dont Josué n'est que le serviteur : « Diener Moses » (Jos 1,1 : מֹשֶׁה מִשְׁתָּרֵם). Yhwh d'ailleurs appelle Moïse עֲבָדִי (1,2a), alors que Josué ne bénéficie pas d'un tel appellatif<sup>162</sup>. C'est une preuve que l'autorité de ce dernier dérive de celle de Moïse et que ses limites sont tracées par les frontières de la *Tôrāh*<sup>163</sup>.

L'origine humaine de cette autorité dérivée est également confirmée, d'après Schäfer-Lichtenberger, par la référence à Moïse dans l'adresse d'allégeance du peuple au nouveau chef (cf. 1,17), et par le fait que la voix du narrateur, voix simplement humaine, confirme dans l'immédiat (cf. 4,14) la promesse de Yhwh à Josué en 3,7. La « Mose-Ähnlichkeit », tant de fois répétée, souligne bien que l'autorité du successeur ne s'origine pas directement en Yhwh<sup>164</sup>. À l'objection qu'en 24,29, à la fin de son action et de sa vie, Josué est appelé עֲבָדֵי יְהוָה, Schäfer-Lichtenberger répond : « Der עֲבָדֵי –Titel betont, daß diese Ereignisse JHWHs Werk sind »<sup>165</sup>. Le statut inférieur du successeur est enfin signifié par la différence de durée de vie. Josué meurt à 110 ans. Il n'atteint pas l'âge de Moïse : 120 ans.

### 2.3.3 Examen critique

La thèse et les arguments rendent-ils compte des données du récit de Jos ? Schäfer-Lichtenberger innove en interprétant les strates textuelles dtr à l'aide de la méthode de sociologie politique historique<sup>166</sup>. Dans la présentation de cette étude, Noort conclut : « Die von der soziologischen Ebene her argumentierende Arbeit von Schäfer-Lichtenberger bereichert das Josua-bild in der Funktion des Nachfolgers. Auf welcher dtr Ebene sich die Bild-

<sup>160</sup> Elle souligne par ailleurs qu'aussi bien récits que discours renvoient à Moïse : discours (de Yhwh, Israël, Gabaonites, Caleb, les filles de Celophahad, les Lévites) ; et lois (Jos 8,30-35 et Dt 27,1-8 ; Jos 11,12 et Dt 7,24 ; Jos 11,20 et Dt 20,10-18 ; Jos 13,14.33 et Dt 18,1-2 ; Jos 14,2.5 et Nb 26,55ss ; Jos 14,3b-4 et Nb 35,2-8 ; Jos 21,8 et Nb 35,2-8) ; voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 211 et 211n.528.

<sup>161</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 209: « Mose als Vertreter Israels gegenüber JHWH spielt keine Rolle in Jos 1 ».

<sup>162</sup> Voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 212.

<sup>163</sup> Voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 213; 371.

<sup>164</sup> Voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 215.

<sup>165</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 218.

<sup>166</sup> Pour une présentation de la méthode, voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, « Funktion der Soziologie », 179-202.



formung vollzieht, bleibt aber des öfteren ungeklärt »<sup>167</sup>. On mettra à son actif qu'elle a été claire à ce propos en indiquant qu'elle traitait indistinctement les différentes nuances dtr ; elles sont censées avoir en commun l'orientation théologique et sociologique. La remarque de Noort sert dès lors à ceux qui voudraient éventuellement poursuivre la recherche dans la ligne qu'elle a ouverte. Au-delà de l'observation de Noort, les arguments de Schäfer-Lichtenberger sollicitent quelques mises au point.

Premièrement, elle identifie deux types de relation entre Josué et Moïse en Dt 31 en particulier : d'une part, une relation d'égalité (cf. Dt 31,14ss19aa.23) et, de l'autre, une relation dissymétrique (cf. Dt 31,1-3a.4-13.16-22.24-30). Les critères de reconnaissance des textes dtr ne sont pas clairs<sup>168</sup>. Ce fait n'étonne pas puisque l'auteur utilise l'ensemble des textes reconnus dtr par consensus. On s'attendrait par contre à une plus grande rigueur dans son extrapolation ou transposition du type dissymétrique (cf. Dt 31) de la relation Moïse-Josué à Jos. Schäfer-Lichtenberger aurait dû prendre la précaution de montrer que, des deux possibilités, seul le choix qu'elle a opéré convient à la figure de Josué dans le livre éponyme, puisqu'elle s'y est astreinte dans le Deutéronome. Faut-il déduire que tout le livre de Josué est dtr ? Si c'était le cas, comment rendre raison de Jos 10,14 qui fait de Josué une figure supérieure à toute autre devant Yhwh, sans commune mesure avec même celui qui l'a précédé (cf. לְפָנָי) ?

Deuxièmement, l'adresse de Yhwh à Josué en Jos 1,2-9 ne servirait qu'à sanctionner la fonction du « successeur » (Josué). Si le peuple, dans le monde du texte, se souvient de Dt 31,8 où Moïse parle *coram populo* (לְפָנֵי כָל-יִשְׂרָאֵל : Dt 31,7) et dit à Josué : הִנֵּה הוּא הַלֵּךְ לְפָנֶיךָ הוּא יְהוָה<sup>169</sup> comment expliquer alors Jos 1,17 et 3,7 qui montrent que le peuple ignore cette « promesse » (ou ce souhait) ? Dans la ligne d'argumentation de Schäfer-Lichtenberger, faudrait-il conclure que le peuple ne donne pas crédit aux paroles de Moïse ? Il est bien évident que la relation entre 1,17 et 3,7 prouve que l'adresse de Yhwh à Josué en Jos 1,2-9 n'est pas connue du peuple. L'intervention de la voix du narrateur en 4,14 constate que la promesse d'assistance divine a été sanctionnée par le signe du passage du

<sup>167</sup> NOORT, *Josua*, 115.

<sup>168</sup> WEINFELD, *Deuteronomistic School*, 343, signale comme expression dtr הָיָה עִדּוּן en Dt 3,28 ; 31,6.7.23. De l'avis de Schäfer-Lichtenberger l'expression est « die Erkennungsmarke des Nachfolgers Moses », même si elle estime qu'en Dt 31,23, il s'agit d'une insertion tardive (« diese Worte werden durch einen späteren Bearbeiter in [Deut] 31,23 wiederaufgenommen ») ; voir ID., *Josua*, 203 n. 506. Or, selon LOHFINK, « Übergang », 38, Dt 31,23, « der alte Text », peut avoir servi de modèle. Quel critère permet de déterminer la direction de dépendance ? Schäfer-Lichtenberger ne l'indique pas. Sur cette question qui demeure un sérieux problème, on verra chez CARR, « Dependence », 107-140, la proposition de six critères pour discerner la direction de dépendance ; HARVEY, *Torah*, 42-53, en propose huit.

<sup>169</sup> La forme *w-x-yiqtol* indique le futur. Et la syntaxe est en outre emphatique : « C'est Yhwh lui-même qui sera avec toi ».

Jourdain, et que le peuple y a réagi. Par ailleurs, lorsque l'auteur souligne que la voix du narrateur est moins importante parce qu'humaine, cet argument nous paraît assez fragile. Car les théoriciens de l'analyse narrative ont montré le caractère « omniscient » (supra-humain) du narrateur. C'est lui qui sait que Yhwh a parlé à Josué et en informe l'auditoire. Sur l'interprétation des interventions de Yhwh, il nous semble que, au point de vue de la méthode, il faut d'abord étudier le parcours de la figure de Josué dans Jos pour lui-même, indépendamment du Dt.

Troisièmement, le caractère de « sanction divine » du discours inaugural de Yhwh n'est pas clairement défini, à notre avis. Est-ce le simple fait que Yhwh parle à Josué ? Si c'est bien le cas, on revient à la question abordée ci-dessus : quelle intervention divine, de Jos 1,2-9 et 3,7, sert de sanction ? Les passages de 3,7 et 4,14 où Schäfer-Lichtenberger voit une « Mose-Ähnlichkeit » ne prennent pas Moïse pour *terme* de comparaison avec Josué. Ces deux versets sont à lire en référence avec 1,17 où le peuple attend que se révèle une analogie : <Yhwh יְהוָה Josué> comme <Yhwh יְהוָה Moïse><sup>170</sup>. Ce sont ces deux rapports qui sont les termes de comparaison.

Quatrièmement, le principe de l'activité rédactionnelle<sup>171</sup> qu'elle cite, à savoir la continuité théologique et donc l'homogénéité de pensée des auteurs dtr, serait-il la marque distinctive des activités internes à la tradition dtr ? Les disciples sont-ils toujours du même avis que leurs devanciers, fussent-ils des maîtres, pour que les divergences de point de vue impliquent ou signifient *ipso facto* une différence d'« écoles » ? Au terme d'une étude du rapport entre critique textuelle et critique littéraire, Pisano attire l'attention de l'interprète en ces termes : « la conception que l'on se fait de l'histoire du texte [influence] les jugements sur les leçons attribuées à des couches rédactionnelles particulières [...] car nous ignorons [...] la façon dont les éditeurs (dtr ou autres) travaillaient »<sup>172</sup>. La question des critères d'inclusion ou d'exclusion des différents textes se pose encore.

<sup>170</sup> Pour plus de détails, voir le chapitre 3 de la présente étude.

<sup>171</sup> Voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 10 citant SMEND, *Entstehung*, 124.

<sup>172</sup> PISANO, « Le deutéronomiste », 263. Une autre conclusion du même auteur mérite notre attention : « Un des plus grands problèmes est de savoir dans quelle mesure les couches rédactionnelles successives ont laissé des traces dans le texte, et dans quelle mesure les rédactions successives ont effacé ou modifié les indices de formes antérieures des récits. [...] Du point de vue méthodologique, il se peut que des critères mieux définis soient nécessaires pour parvenir à un accord sur l'histoire de la rédaction », dans PISANO, « Le deutéronomiste », 262-263. PERSON, Jr, *Deuteronomistic School*, 23 n. 13, prend en considération la mise en dialogue de la critique textuelle avec la critique rédactionnelle chez Pisano, mais il n'endosse pas les conclusions prudentielles de ce dernier pour des raisons statistiques. Il estime en effet qu'il faut davantage de voix pour que cela fasse du poids. Cela ne nous semble pas nécessaire : la valeur d'un argument ne dépend pas du nombre de voix. Les observations de Pisano attirent l'attention sur une autre difficulté de type méthodologique : si la critique rédactionnelle s'occupe de la genèse du texte et la critique textuelle élucide l'histoire du texte après qu'il soit constitué ou clos, comment déterminer la frontière entre ces deux évolutions du texte ?

Cinquièmement, le choix de Jos 1,7-8 comme point de départ de l'analyse du discours de Yhwh (Jos 1,2-9) n'est pas préalablement justifié par une analyse du discours lui-même. Le lecteur ignore la raison de ce choix. Ce ne sont ni les premiers versets, ni les derniers. L'unique raison serait qu'il y est question de la *Tôrāh* de Moïse. Si cet élément est la raison fondamentale, comme le laisse penser Schäfer-Lichtenberger, on notera qu'une seule référence explicite met en rapport l'action de Josué avec le livre de la *Tôrāh* : Jos 8,31 (les renvois nominaux à Moïse seront analysés plus attentivement dans notre deuxième partie). Par contre, Yhwh est celui qui mène constamment l'action de Josué (3,7ss ; 4,1.15 ; 5,2.9 ; 6,2 ; 7,10ss ; 8,1ss18 ; 10,8ss ; 11,6ss ; 13,1ss ; 20,1), et qui en constitue la référence immédiate. Comme on le montrera plus loin, le discours divin vise à pourvoir la position de Moïse défunt (1,2) d'un « représentant de Yhwh devant le peuple » (עֲבָד יְהוָה). La fonction de la *Tôrāh* ne nous semble pas être celle que lui attribue Schäfer-Lichtenberger.

Sixièmement, les deux titres-épithètes en Jos 1,1 עֲבָד יְהוָה et מִשְׁרַת מֹשֶׁה, attribuées respectivement à Moïse et à Josué, ne sont pas mentionnés en Dt 31 d'où Schäfer-Lichtenberger extrait son modèle de relation Moïse-Josué. Qu'est-ce qui justifie l'interprétation de ces deux épithètes en fonction du schéma de Dt 31 ? L'auteur ne s'en explique pas. Son interprétation par ailleurs de la même épithète עֲבָד יְהוָה attribuée à Josué en Jos 24,29 ne convainc pas, car elle omet d'autres données. Cette épithète est posthume aussi bien pour Moïse que pour Josué. Elle a valeur de sanction narrative<sup>173</sup> de l'action menée par le sujet qu'elle qualifie. L'âge de la mort n'est pas une objection dirimante. Elle peut s'expliquer autrement. En effet, Josué, membre de la tribu d'Ephraïm, de la maison de Joseph, meurt à 110 ans (cf. 24,29), c'est-à-dire au même âge que son ancêtre Joseph (cf. Gn 50,22.26). Ils atteignent l'âge idéal, celui du « juste », que le sage égyptien souhaitait<sup>174</sup>. Dans la logique de Schäfer-Lichtenberger, faut-il dire que Josué est supérieur à Moïse parce qu'il est enterré dans la Terre de la promesse, tandis que Moïse est enterré hors de la Terre, en Moab (cf. Dt 34,5-6) ? Il ne semble pas.

<sup>173</sup> En langage technique, la « sanction narrative » signifie « confirmation » ; voir GREIMAS – COURTES, *Sémiotique*, 320.

<sup>174</sup> À preuve les paroles du grand prêtre Romê-Roÿ de l'époque de Ramsès II : « que j'aille et vienne dans la maison d'Amon, recevant les faveurs de son *ka*, jusqu'à ce que j'atteigne cent dix ans sur terre, comme tout homme juste », dans LEFEBVRE, *Inscriptions*, (Inscr. IV, b) p. 29 (Nous soulignons). Selon Gn 6,3, Dieu fixa à 120 ans le nombre d'années d'une vie humaine. Dire que Moïse est mort à 120 ans (cf. Dt 34,7) reviendrait, peut-être, à dire qu'il a vécu sa vie jusqu'à la plénitude. Et dans le cas de Josué, qui venait d'Egypte, mourir à 110 ans signifierait également avoir vécu sa vie jusqu'à la plénitude comme le laisse penser la culture mésopotamienne ; voir J. KLEIN, « One Hundred Twenty Years », 57-70. Nous aurions affaire à deux systèmes symboliques qui véhiculeraient la même signification.

Septièmement, la proposition de Schäfer-Lichtenberger repose en dernière analyse sur son modèle littéraire de référence, à savoir Gn–2 R (ou plus précisément Ex 17–2 R 11). On pourrait dire qu'elle amplifie les deux aspects de la thèse de Porter : Josué–successeur de Moïse (= Jos et le Pentateuque) articulé à Josué–prototype des leaders (Jg–2 R). Mais le problème de l'activité des deutéronomistes et leur « œuvre littéraire » demeure irrésolu. Par quel bout faut-il cerner cette œuvre : les strates rédactionnelles ou l'ensemble ? Un lieu de manifestation de cette perplexité serait par exemple Jos 5,10-12 comparé à 2 R 23,22-23 par Nelson (voir §2.2.2) pour soutenir sa thèse, car il y voit une tradition textuelle dtr. Schäfer-Lichtenberger par contre l'ignore, sans doute parce qu'il s'agirait d'un texte de rédaction « sacerdotale » (Rp<sup>175</sup> ou RedP<sup>176</sup>). Or, selon Knauf, « les textes dtr ont été produits sur une longue durée – de la cour de Josias jusqu'aux dernières additions du livre de Jérémie au 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le style dtr cache une vaste pluralité de positions théologiques »<sup>177</sup>. Si donc, ni le critère théologique, ni le critère linguistique<sup>178</sup> ne sont suffisants pour déterminer les strates dtr, apprécier la proposition de Schäfer-Lichtenberger devient (objectivement) difficile et son Josué-dtr demeure une figure peu utile pour interpréter la narration de Jos.

Huitièmement, la seconde partie de la thèse qui propose Josué comme modèle de leader ne semble pas avoir été argumentée. Elle serait recevable, au plan exégétique, si l'agir des dirigeants en Juges, Samuel et Rois était référé au « modèle Josué », comme c'est le cas par exemple de David pour les rois de Juda dans les livres des Rois. Il s'agit en réalité de modèle extra-textuel, c'est-à-dire *pour* la société de l'époque dtr, résultat de la perspective sociologique adoptée par l'auteur. Si c'est bien le cas, alors la thèse de Schäfer-Lichtenberger amalgame deux perspectives (intra- et extra-textuelles) dont l'articulation n'est pas définie avec clarté. La seconde partie de la thèse est donc une reconstruction sociologique sans appui textuel dans le corpus considéré.

Neuvièmement, la notion de « Josué successeur » est conceptualisée en parallèle avec Salomon successeur de David. La discussion de cette typologie nous écarterait de l'objet de notre étude. Nous nous en tenons à la raison pour laquelle Josué est « successeur » *comme* Salomon, bien que quali-

<sup>175</sup> BIEBERSTEIN, *Josua*, 210-223, surtout 223.

<sup>176</sup> MEER, *Formation*, 326 : « The short passage 5:10-12b should be seen in its entirety as a late Priestly addition to the text of Joshua, created by a scribe that sought to adjust the Joshua narratives to the Priestly legislation of Leviticus 23 in its present composite form ». Contre le Dtr<sup>1</sup> de Nelson, donc, Meer montre que Jos 5,10-12b ne peut pas être deutéronomiste ; voir aussi MEER, *Formation*, 316 et n. 203.

<sup>177</sup> KNAUF, « L'historiographie », 410 ; pour la durée de l'activité dtr, on verra aussi PERSON, JR., *Deuteronomistic School*, 31-63, qui s'arrête à la période perse.

<sup>178</sup> D'après PERSON, JR., *Deuteronomistic School*, 21, « redaction criticism cannot adequately distinguish one Deuteronomic redactor from another on the basis of linguistic evidence ».

fiés différemment. Selon Schäfer-Lichtenberger, le trait commun serait la tâche inaccomplie<sup>179</sup>. Dans le cas de Josué, celui-ci reçoit à la suite de Moïse la tâche de conduire le peuple jusque dans la Terre. Scaiola, à ce propos, constate que « Giosuè non realizza completamente la sua missione [cf. Jos 13,1], successore anche in questo di Mosè, morto fuori dalla terra promessa »<sup>180</sup>. La conclusion serait que Josué, comme Moïse, mériterait un « successeur » pour mener à son achèvement la tâche qu'il a laissée en cours. Or, Josué n'a pas de successeur. C'est qu'il n'en était pas lui-même devrait conclure Schäfer-Lichtenberger.

Dixièmement, enfin, compte tenu de son option dtr, Schäfer-Lichtenberger ne nous a pas présenté la figure de Josué dans le livre de Josué sous la forme qui nous est donnée, mais un profil antérieur du protagoniste<sup>181</sup>. Elle avait pris soin d'indiquer ses limites : « [d]ie für die Interpretation angestrebte Textgestalt ist jene, die für die dtr Redaktion nachweisbar ist, die nicht mit der kanonischen Endgestalt verwechselt werden darf »<sup>182</sup>. Ces frontières ainsi reconnues nous invitent à reprendre l'investigation sur la figure de Josué.

#### 2.4 *Bref aperçu synthétique*

À la suite de la présentation et de l'examen des thèses du « second Moïse » dans l'Hexateuque, de « la figure royale » dans HD et enfin du « successeur de Moïse et leader modèle » dans l'œuvre dtr à l'intérieur de l'ensemble Gn–2 R, il faut conclure que la figure de Josué, le protagoniste du livre éponyme, attend encore d'être étudiée dans les limites du livre comme ensemble littéraire composé<sup>183</sup>. Une telle étude exige une démarche qui prenne le livre comme point de départ et comme cadre littéraire de référence, car c'est dans ce contexte que Josué est proprement le protagoniste. En ef-

<sup>179</sup> Voir SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 5ss.

<sup>180</sup> SCAIOLA, « Modello », 57.

<sup>181</sup> On pourrait radicaliser la critique en examinant le concept même de dtr, comme style littéraire et faisceau de notions théologiques, et son opérationnalité dans l'analyse. Mais ce serait nous éloigner de notre sujet. Une remarque de Knauf souligne à suffisance la complexité de l'opération : « En règle générale, dit-il, on s'attend à voir les théologiens dtr s'exprimer dans le style dtr. Mais il y a des exceptions : la théologie des textes en style dtr de Jér est plutôt opposée à celle des Rois. Dans le Pentateuque, on trouve de la théologie dtr en style sacerdotal (par exemple Nb 25,6-18 ; 31,1-54), et inversement de la théologie sacerdotale en style dtr (par exemple Gn 15 ; Dt 9,4-6) – ce qui indique la manière dont la Tora a été composée [...] », dans KNAUF, « L'historiographie », 410.

<sup>182</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 13 ; RÖMER, *History*, 178ss, montre d'ailleurs comment l'histoire dtr s'est dissoute avec l'avènement de la *Tôrāh* (« The Death of the Deuteronomistic History and the Birth of the Torah »).

<sup>183</sup> Le livre de Josué comme « œuvre littéraire », quelle qu'en soit la qualité, s'impose par le fait tout simplement matériel qu'il fut ainsi transmis. Voir sur cette question L. ALONSO SCHÖKEL, « Estudio literario », 544-556.

fet, la mise en relief des cadres littéraires de référence<sup>184</sup> nous a montré que les thèses antérieures ont été élaborées dans le sens inverse, c'est-à-dire de l'extérieur (à partir d'autres livres) vers Jos<sup>185</sup>. Ces perspectives ont donné à voir Josué d'une manière qui ne rend pas entièrement raison de la figure du protagoniste du livre<sup>186</sup>.

### 3. PROPOSITION DE LA PRESENTE ETUDE

L'analyse du livre de Josué en vue de caractériser la figure du protagoniste nous a conduit à la thèse énoncée ci-après qu'il conviendra ensuite d'expliquer. On présentera en même temps les procédés opératoires mis en œuvre ainsi que les choix opérés pour rejoindre la figure littéraire de Josué.

<sup>184</sup> L'importance de cette dimension se vérifie dans la discussion qui eut lieu entre Lohfink et Römer sur les « pères » dans le Deutéronome : voir LOHFINK, *Väter* ; ID., « Deutéronome », 35-64, particulièrement aux pages 59-60. Römer explique leurs divergences de lecture en attirant l'attention sur les cadres littéraires de référence. On ne peut apprécier sa thèse, estime-t-il, que « [s]i l'on analyse les mentions des *ʿābôt* à partir du contexte du Deutéronome dtr, en prêtant attention aux champs sémantiques à l'intérieur desquels ils apparaissent et en considérant le Deutéronome d'abord comme l'ouverture de l'historiographie dtr [...] », ID., « La quête des origines », 77 (Nous soulignons) ; il y revient à la note 40 : « sa critique [= celle de Lohfink] se base surtout sur une interprétation du Deutéronome comme aboutissement du « Pentateuque » *présacerdotal*. Pour ce qui est du contexte dtr, je ne trouve pas d'arguments suffisants chez Lohfink pour devoir modifier ma thèse » (Nous soulignons).

<sup>185</sup> L'existence d'un ensemble « Tora avec Jos comme supplément » serait attesté dans le Psautier, d'après KNAUF, « L'historiographie », 418. Le Psautier porterait les traces des grands ensembles littéraires : « la Tora (74 ; 95 ; 135), la Tora avec Jos comme supplément (105 ; 114 ; 136[?]), les « prophètes antérieurs » Jos-2 Rois (44 ; 66 ; 68 ; 129 [?]) et les « livres historiques » Gn-2 R (78 ; 80 ; 81 [?] ; 89 ; 102 ; 103 [?] ; 106 ; 136 [?]) ». En ce qui concerne « la Tora avec Jos comme supplément » (= Hexateuque), les psaumes cités n'apportent pas d'élément permettant de dire que la *Tôrāh* intégrait le Dt ; on perçoit en revanche une continuité narrative Gn-Jos comme *Tôrāh*-Pentateuque avant la *Tôrāh*-Pentateuque incluant le Dt comme cinquième livre (cf. note 19 de ce chapitre).

<sup>186</sup> Voir par exemple COATS, « Joshua », 53, qui montre que « l'exposition » de Josué, à savoir Jos 1-5, « *also* introduces narratives about Joshua, the leader of the people in the move that established the people on the land » (nous soulignons). La question qui gouverne son étude est celle du genre littéraire : « Joshua : Heroic Saga or Conquest Theme ? ». Selon Coats, le personnage de Josué est un des thèmes du livre, comme l'avait déjà fait MCCARTHY, « Leadership ». On devrait, d'après Coats, considérer le thème de Josué héros du récit en conjonction avec celui de la conquête. On ignore cependant ce que le protagoniste représente dans le livre au cœur des questions exégétiques soulevées par Coats. L'étude n'y répond pas vraiment, sinon qu'il s'agit d'un héros tout comme Moïse. Ensuite, le récit n'est pas « *also* [...] about Joshua, the leader of the people [...] » (nous soulignons), comme il l'affirme. Le personnage de Josué gouverne au premier plan toute la structure du récit. Pour le montrer il faudrait une autre démarche.

### 3.1 Énoncé et explication de la thèse

Dans le livre de Josué, le protagoniste est présenté comme le *second*<sup>187</sup> *Serviteur de Yhwh*<sup>188</sup>, auquel Yhwh a confié les fils d'Israël, son peuple, à la suite et dans la continuité de Moïse, son (premier) Serviteur, pour qu'il les introduise dans la région Ouest du Jourdain, la terre de Canaan. Cette Terre de la promesse est la propriété de Yhwh, que Josué devra dans un deuxième temps attribuer en héritage aux fils d'Israël.

La signification de base de l'appellatif « Serviteur de Yhwh » se lit chez Westermann : « Daß ein Mensch sich als Gottes *‘ēbēd* „Knecht“ versteht und bezeichnet („dein Knecht“) oder als Gottes „Knecht (Diener)“ bezeichnet wird, ist im AT die natürliche Entsprechung des Verständnisses Gottes als des Herrn, das es mit allen sem[itischen] Religionen teilt »<sup>189</sup>. Le concept de « Serviteur de Yhwh » (עֶבֶד יְהוָה)<sup>190</sup> implique la conception de Yhwh comme « roi »<sup>191</sup> : il a un *peuple* : Israël ; un *chef d'armée* (שַׂר צְבָא) (יהוה) ; un *territoire* : Canaan (אֶרֶץ אֲחֻזַּת יְהוָה) ; et une *demeure* spéciale (נוֹמְשֵׁק) : la Tente de la rencontre (אֹהֶל מוֹעֵד). Josué lui sert d'intermédiaire avec son peuple.

Sous l'expression « Josué ... à la suite et dans la continuité de Moïse », on met en relief la relation de consécution interne au livre même ; il ne s'agit pas de montrer le lien entre Josué et Moïse tel qu'il est présenté dans d'autres livres. Le rôle des deux figures sera caractérisé à l'aide de l'expression « Serviteur », entendu comme « médiateur ». La notion de médiation dans son usage courant est trop large pour traduire avec précision la situation narrative de Josué. Nous entendrons par « serviteur-médiateur » le rôle dévolu au protagoniste d'être en position dialogique avec les deux partenaires de la relation qu'il sert : Yhwh, duquel il reçoit son autorité, et le peuple, sur lequel il exerce cette même autorité.

Deux sous-thèses articulées l'une sur l'autre développeront la thèse générale ci-dessus énoncée. On montrera ainsi que Josué apparaît dans le ré-

<sup>187</sup> Le « second » s'entend ici au sens français de « deuxième d'une paire ».

<sup>188</sup> Un tel énoncé rappellera BEEGLE, *Moses, The Servant of Yahweh* : un titre inspiré de Dt 34,5. L'auteur tentait de reconstruire l'histoire du personnage historique de Moïse. Il dit à cet effet : « Notwithstanding the [...] difficulties, however, an attempt will be made to sketch the story of « Moses, the servant of Yahweh » (Deut. 34:5) », p. 30. Notre projet, on le précisera, n'est pas une reconstruction historique du personnage. L'expression « second Serviteur de Yhwh » trouve sa justification dans la facture même de la narration de Jos.

<sup>189</sup> WESTERMANN, « עֶבֶד », 192. Dans le cas de Dieu, la relation avec le « serviteur » ne peut jamais être négative, précise Westermann. Sur le « Serviteur de Yhwh » comme un officiel de Yhwh, voir aussi BARR, *Semantics*, 103.

<sup>190</sup> Dans l'histoire de l'exégèse, le titre « Serviteur de Yhwh » renvoie souvent à ce qu'on a convenu d'appeler les « chants du Serviteur » (Is 42,1-4 ; 49,1-6 ; 50,4-9 ; 52,13-53,12) à la suite de Bernhard Duhm. L'expression עֶבֶד יְהוָה n'y apparaît pas. Le fonctionnement de ce syntagme en Jos est bien spécifique. Dans tous les cas, la souffrance n'est pas un trait saillant de ceux qui sont « Serviteurs de Yhwh » dans le livre de Josué.

<sup>191</sup> Voir déjà BUBER, *Königtum Gottes*, 61-71 (« Jhwh der Melekh »).

cit, de manière explicite, comme le symétrique de Moïse dans le rôle de Serviteur de Yhwh (Chapitre 2-6). Josué devient le Serviteur de Yhwh pour *continuer* le projet et l'action de Yhwh, initiés avec Moïse à la tête d'Israël. L'agir du second Serviteur de Yhwh s'articule donc sur celui du premier. Sous les directives de Yhwh, le maître d'œuvre, les actions des deux Serviteurs forment une totalité qui affirme l'unicité de Yhwh sur Israël et l'unité du peuple. Au titre de Serviteur, Josué manifestera de manière implicite son rôle entre Yhwh et Israël (Chapitre 7-9). Le protagoniste représentera Israël devant Yhwh, et celui-ci face au peuple. La narration met en place cette double relation du protagoniste puis l'illustre à travers diverses fonctions requises par son exercice. On gardera donc à l'esprit qu'Israël est sous l'autorité de Yhwh et que Josué exerce cette autorité en lieutenance. Celle-ci ne dérive pas de l'autorité de Moïse. Ces propositions et les analyses qui suivront contribueront, nous l'espérons, à renouveler la perspective sur le récit et sur Josué.

### 3.2 Méthodologie

Quelle approche adopter pour mettre au jour le profil du personnage ? Nous nous proposons d'analyser le texte dans sa forme actuelle, qui n'est ni « *état final* » ni « *forme finale* », mais le texte reçu de la tradition et conservé dans l'édition de la *BHS*<sup>192</sup>. L'approche sera dès lors synchronique. Une telle option nécessite quelques éclaircissements préalables compte

<sup>192</sup> Cette précision prend acte des discussions sur la question de la « *forme finale* ». Aussi, parler de l'« *état actuel* » du texte ne conviendrait pas, car le manuscrit (en l'occurrence le codex Leningradensis B 19<sup>a</sup>) qui nous est parvenu a connu l'épreuve du temps. L'expression « *forme finale* » semble, quant à elle, problématique pour deux raisons. Premièrement, bien qu'elle soit utilisée comme principe d'une exégèse orientée vers une élaboration théologique (voir par exemple RENDTORFF, *Endgestalt*) ou comme principe d'explication des phénomènes d'écriture et de réécriture, elle est questionnée par certaines études : voir par exemple BLUM, « *Endgestalt* », 46-57 ; LOADER, « *Geschichtsbuch* », 398-410 ; ID., « *'Final text'* », 739-753. La raison est qu'au regard des diverses traditions textuelles et des faits de réécriture, on se demande si l'on peut postuler que le texte a atteint une telle « *forme finale* ». Une étude comme celle de MEER, *Formation*, éclaire cette histoire fort variée des différents textes de Jos. D'ailleurs la position littéraire de Jos 8,30-35, respectivement dans TM ; LXX ; 4QJos<sup>a</sup>, est une preuve matérielle de ces différences. Cependant, il demeure indéniable que dans une tradition textuelle déterminée, le TM pour notre cas, le texte d'un manuscrit à l'usage des communautés a une forme fixée, à défaut d'être finale. C'est ce texte concret que nous appelons « *forme actuelle* ».

Deuxièmement, selon RENDTORFF, « *Emergence* », 15\*, « [t]he term 'final shape' even implies the awareness of earlier stages of the text before it reached its final shape ». Cette acception pose cette fois un problème méthodologique : comment procéder ? Faut-il reconstruire les différentes étapes du texte et l'étudier ensuite comme une « *somme* » de strates ou l'étudier dans sa nouvelle configuration ? C'est le problème que nous abordons plus avant dans nos considérations sur le rapport entre synchronie et diachronie.



tenu des discussions méthodologiques en cours<sup>193</sup>. On peut de fait se demander : quel rapport entretiennent synchronie, diachronie et critique historique ? quelles raisons justifient le choix de la synchronie ? quelle méthode, c'est-à-dire procédure concrète, faut-il mettre en œuvre ? Ce sont là les questions auxquelles nous voulons donner réponse avant de passer à l'analyse et à l'argumentation elles-mêmes.

### 3.2.1 Synchronie, diachronie et critique historique

La discussion entre « approche synchronique » et « approche diachronique » a évolué dans le sens d'une recherche de dialogue entre les deux perspectives. La question du point de départ dans la démarche d'investigation fait également l'objet d'un large consensus<sup>194</sup>. Car l'on convient que le travail diachronique sur un texte déterminé cherche les tensions et incohérences à travers une lecture synchronique implicite (souvent) du même texte. En effet, dit Blum : « Es gibt schlicht keine diachrone Auslegung ohne *implizite synchrone Interpretation*. Und umgekehrt gibt es keine synchrone Interpretation ohne diachrone Implikationen »<sup>195</sup>. Marais va plus loin dans son observation, lorsqu'il fait remarquer que : « Even total nonsensical literature, written in the most irrational mode, can only be recognised as such against the background of a *frame of reference* related to reality »<sup>196</sup>. La lecture synchronique est non seulement première dans l'étude du texte, mais elle est déjà informée par un modèle d'organisation des textes, surtout si elle se prononce sur la cohérence ou l'incohérence<sup>197</sup> du texte après une lecture immédiate.

L'approche synchronique n'est dès lors pas à l'abri d'un effet de projection de la part du lecteur sur le texte biblique<sup>198</sup>. C'est au sortir d'un lent

<sup>193</sup> Le débat n'est pas nouveau, mais pour l'actualité de la discussion on verra entre autres : NIEUVIARTS – DEBERGE (éd.), *Nouvelles voies* (2001) ; FISCHER – SCHMID – WILLIAMSON (éd.), *Prophetie* (2003) ; DIETRICH (éd.), *Widerstreit* (2004) ; OTTO – LE ROUX (éd.), *Study of the Pentateuch* (2005). Les enjeux herméneutiques sont également soulignés par d'autres études ; voir par exemple LEPORE, « Metodi ermeneutici » (2001) ; RICO, « Enjeu d'une dichotomie » (2001) ; BARTON, *Biblical Criticism* (2007).

<sup>194</sup> Voir CONROY, « Exegetical Task », 255-268 ; BARTON, « 'Final Form' », 33-37 ; Blum a produit à cet effet une série d'études de clarification des concepts méthodologiques employés dans l'exégèse de la BH : « synchronie et histoire », « histoire, récit et fiction », etc. ; voir BLUM, « Sinn und Nutzen », 16-30 ; ID., « Exegese », 11-40 ; ID., « Historiographie », 65-86. Nous en tenons compte.

<sup>195</sup> BLUM, « Sinn und Nutzen », 16-30 (citation à la page 24 ; nous soulignons).

<sup>196</sup> MARAIS, *Representation*, 49 (soulignement de l'auteur) ; voir aussi BARTON, *Method*, 26-29.

<sup>197</sup> Dans la même ligne, RENDTORFF, « Emergence », 16\*, disait : « It was one of the great errors of modern critical exegesis to judge biblical texts, namely, antique texts, through modern criteria ». L'appropriation du texte selon nos catégories actuelles n'est pas en soi un problème. Le bât blesse lorsque le texte est *jugé* selon des critères de composition qui lui sont hétérogènes.

<sup>198</sup> Sur cette attitude, voir l'étude de MARROU, *Connaissance historique*, 92-116.

travail critique<sup>199</sup> que se découvre l'organisation synchronique de ce texte ancien selon ses conventions. Et comme le rappelle Ska, « l'historien et l'exégète sont devant une tâche immense, celle de repérer ces conventions et, ensuite, de lire les textes selon ces critères-là et non pas selon ceux que nous imposent notre propre culture, nos préjugés ou présupposés, quels qu'ils soient »<sup>200</sup>. On peut donc formuler de la manière suivante les exigences de notre étude : partir d'une écoute attentive du texte pour en comprendre l'organisation, et ensuite rechercher la logique interne du texte et non celle du lecteur, autant que possible<sup>201</sup>. Une telle attitude prudentielle est dictée par la distance culturelle et historique du récit.

La relation entre la synchronie et la critique historique a aussi fait l'objet de débats et de mises au point<sup>202</sup>. Il nous semble que la difficulté provient là encore d'un amalgame<sup>203</sup> : l'identification de la critique historique à l'étude diachronique ou génétique des textes<sup>204</sup>, d'une part, et, d'autre part, de la réduction de la synchronie au présupposé herméneutique de certaines analyses narratives, c'est-à-dire à l'universalité dans le temps et dans l'espace des schèmes narratifs modernes. Malgré tout, certains spécialistes des études narratives montrent bien que le texte ne renonce pas à son enracinement

<sup>199</sup> Voir BARTON, *Biblical Criticism*.

<sup>200</sup> SKA, « Problèmes de méthode », 56.

<sup>201</sup> À cet effet, on rencontre parfois dans la littérature une acception de la synchronie qui, sans se redéfinir, ne rend pas justice à sa véritable signification telle que Saussure l'entendait. La synchronie est en rapport avec l'histoire comme « époque », tandis que la diachronie l'appréhende comme « période ». Saussure dit en effet que l'« on distingue l'époque, qui est un point du temps, et la période, qui embrasse une certaine durée », SAUSSURE, *Cours*, 142 (soulignement de l'auteur) ; et pour plus de développement, voir dans la 1<sup>ère</sup> partie les Principes généraux, surtout au ch. III : « La linguistique statique et la linguistique évolutive ». RICO, « Synchronie et diachronie », 228-265, propose une évaluation de l'apport de Saussure à la discussion exégétique. Par ailleurs, le texte comme acte de communication appartient à la catégorie saussurienne de la « parole » ; ce statut dans l'acte de communication est à prendre en considération. Pour cette raison, certains exégètes classent la Bible dans ce qu'ils appellent une *Mitteilungsliteratur*. Sur ce, voir UTZSCHNEIDER-NITSCHKE, *Bibelauslegung*, 61-62 ; BLUM, « Sinn und Nutzen », 16-30.

<sup>202</sup> BARR, « The Synchronic », 1-14, l'a bien montré : « the term 'history' comprises within itself both the synchronic and the diachronic » (p.7) ; il dit encore : « to repeat, when applied to past time, both the diachronic and the synchronic belong within the historical method and are not in opposition to it » (p.8). Pour un traitement plus ample, voir BARTON, *Biblical Criticism*.

<sup>203</sup> Du même avis, CONROY, « Exegetical Task », 258ss.

<sup>204</sup> A titre d'illustration, on lit dans CANGH, « Méthode », ceci : « La méthode historico-critique qui appartient au domaine de la diachronie, doit être accompagnée de recherches de type synchronique : méthode sémiotique, méthode rhétorique et méthode narrative » (p. 176). Car le « projet global de la méthode est la reconstitution de l'histoire de la composition du texte par le dégagement de ses strates successives » (p.174). Si c'est bien cela la critique historique, bien de questions d'ordre historique demeureront sans réponse. Le simple fait de restituer un texte à son époque et non à sa période de composition deviendrait à la limite impossible.

culturel et historique<sup>205</sup>. La figure de Josué telle que nous l'étudierons pré-suppose une certaine époque de l'histoire d'Israël<sup>206</sup>. Nous ne chercherons pas à la reconstruire. Entreprendre de la déterminer nous paraît toutefois envisageable. Et cela consisterait à rechercher dans l'histoire d'Israël ce à quoi correspondrait le profil de Josué tel qu'il est façonné par la forme actuelle du livre. Mais encore faut-il que ce profil soit connu<sup>207</sup>.

### 3.2.2 Motivation du choix de l'approche synchronique

Le choix de l'approche synchronique n'est pas uniquement logique comme on vient de l'indiquer dans le paragraphe précédent. Il nous est aussi dicté par un autre facteur : la question de recherche de cette étude, à savoir : « Que représente la figure de Josué, le protagoniste du livre éponyme ? »<sup>208</sup>. On aurait pu envisager de reconstruire les avatars de la figure à travers l'histoire génétique du texte. La conclusion d'une telle exégèse est prévisible : le texte dans sa forme actuelle est « incohérent », c'est-à-dire que, comme tel, on ne peut en rendre raison<sup>209</sup>. Or, comme dit Anbar, « la possibilité de mettre nos conclusions concernant l'histoire de la composition d'un texte biblique à l'épreuve de nouveaux documents qui permettraient de mettre fin aux théories et de céder la place à la certitude n'existe pas »<sup>210</sup>. Vu le traitement réservé au texte de Jos, on est en droit de se demander si, dans sa forme actuelle, il a jamais été significatif pour son premier auditoire. Certaines études y répondent par l'affirmative. Rico, par exemple, le laisse penser et suggère l'attention au texte :

l'on aurait intérêt à s'interroger davantage, surtout dans le cadre des textes anciens, notamment bibliques, écrits dans une langue et dans des formes littéraires

<sup>205</sup> Voir aussi CLINES, « Methods », 37 ; il faut cependant ajouter que certains praticiens de l'analyse narrative soulignent les spécificités du texte biblique qui a ses propres conventions ; voir STERNBERG, *Poetics* ; SONNET-WENIN-SKA, *L'analyse narrative* ; et la récente étude de GILMOUR, *Representing the Past*.

<sup>206</sup> Voir sur cette question CLINES, « Methods », 37.

<sup>207</sup> Dans son étude des *Juges*, GUILLAUME, *Josiah*, 3, estime que « [t]he great strides taken by archaeology now allow exegesis to move from 'Biblical paraphrase' to interact with the fast growing corpus of extra-biblical texts [...] ». Cette étape de corrélation du texte au contexte social et historique, en s'aidant des données archéologiques, présuppose, au moins dans le cas de Jos, une meilleure connaissance du récit dont la mise en lumière exige plus que la simple paraphrase.

<sup>208</sup> Notre étude ne vise pas à répondre à la question « pourquoi le livre a-t-il été écrit ? », dont la visée est la recherche des raisons et circonstances ayant donné naissance au livre. Cette deuxième question construit un autre objet dont on trouve des résultats par exemple chez ANBAR, *Sichem*, 21 ; ou chez certains tenants de la deuxième thèse que nous avons discutée (voir notamment la notion de « propagande royale »).

<sup>209</sup> On verra comme exemples d'étude génétique du texte fondée sur ce présupposé : LANGLAMET, *Gilgal* (Jos 3–4) ; BIEBERSTEIN, *Josua* (Jos 1–6).

<sup>210</sup> ANBAR, *Sichem*, 139.

qui ont cessé d'être vivantes depuis longtemps, sur le λόγος du texte<sup>211</sup> et la διάνοια (*sens*, signification) qu'il renferme, dans ses unités lexicales et syntagmatiques, ainsi que dans ses formes discursives. Ce n'est que dans cette mesure qu'il pourra plus clairement faire entendre sa voix et redevenir λέγων<sup>212</sup>.

D'ailleurs, certaines études montrent que la figure de Josué s'est modifiée au fil des rédactions<sup>213</sup>. C'est dire que Josué tel qu'il apparaît dans la forme actuelle du livre est différent de ses profils antérieurs. En faire l'histoire ne répondrait pas à la question principale de notre étude. On notera enfin qu'une telle approche proposerait une caractérisation de Josué, en soi hypothétique, sur des reconstructions textuelles elles-mêmes hypothétiques<sup>214</sup> : « congettura figlie di congettura » comme dirait Rofé<sup>215</sup>. Compte tenu de toutes ces raisons, nous avons préféré parier sur la possibilité de faire émerger une présentation sensée de Josué dans la forme actuelle du livre. Ce type d'approche conduit à :

préférer une interprétation qui prend en considération *l'intégralité* du texte, c'est-à-dire une interprétation qui tient compte, sans restriction aucune, de l'individualité du texte et qui n'abandonne pas trop vite la question du sens synchronique de l'ensemble de la composition ; en outre une telle interprétation s'interroge moins sur la possibilité du sens que sur *la façon dont ce dernier se constitue*<sup>216</sup>.

Le défi d'un tel point de départ devient la procédure : trouver les procédés opératoires adaptées à la construction de notre objet, c'est-à-dire la figure du protagoniste.

211 Le « λόγος du texte » selon l'auteur, c'est la « parole, discours prononcé et conçu comme un résultat, comme un tout porteur de sens », dans RICO, « Synchronie et diachronie », 264.

212 RICO, « Synchronie et diachronie », 265. Une telle conception de la lecture des textes bibliques fait de la synchronie une tâche, en rien subjective.

213 Voir par exemple, ROFE, « Giosuè figlio di Nun », 53-90 ; NOORT, « Der reißende Wolf », 153-73.

214 Nous sommes du même avis que Conroy qui pense que : « It is futile to pile up further historical hypotheses on the basis of a literary-historical proposal that cannot be shown to possess a solid measure of probability », dans CONROY, « Exegetical Task », 267.

215 ROFÉ, « Giosuè figlio di Nun », 54.

216 BLUM, « La montagne », 293 (le premier soulignement est de l'auteur ; le deuxième est nôtre) ; cette position de Blum fait écho à celle de Rendtorff : « Je plaide en faveur d'une nouvelle approche, où l'on ne répartisse pas d'entrée de jeu les textes en « sources » ou en « couches » déterminées, mais où l'exégèse prenne pour objet le texte dans sa configuration présente. [...] Ce point de vue repose bien plutôt sur la conviction que le/les derniers auteurs ont composé le texte actuel, tel qu'il se présente à nous, en obéissant à une intention bien déterminée, et que la tâche première de l'exégèse consiste à repérer cette intention et à interpréter le texte en conséquence. », RENDTORFF, « Origines », 93. Cet avis n'est pas partagé par tous, mais il rejoint notre option.

### 3.2.3 Les procédés opératoires<sup>217</sup>

L'objet d'étude est complexe. Le personnage de Josué est l'élément qui constitue l'axe principal unifiant le livre qui devient ainsi le domaine d'investigation. Comment faire émerger les traits qui le caractérisent ?<sup>218</sup> C'est le texte lui-même qui fournit les indices de la construction du personnage. Nous les présenterons plus avant dans leur spécificité. Mais il faut d'ores et déjà que le lecteur soit averti que, par souci de rigueur méthodologique, notre investigation se différencie d'une étude des traditions bibliques ou des questions historiques sur Josué, qui répondent à un ordre de préoccupations tout différent<sup>219</sup>.

Par ailleurs, la recherche du profil de Josué dans le livre *selon la logique interne du récit* ne se réduit pas à une analyse narrative ou rhétorique classiques des textes. La présente étude fait usage certes des principes de la poétique du personnage principal, connus dans les formes d'analyse susmentionnées, mais elle s'attache davantage à éclairer les aspects problématiques de type lexical ou littéraire, en cherchant dans le livre lui-même ou dans la Bible hébraïque des parallèles susceptibles d'éclairer le problème posé. On garde en outre en vue le modèle de l'*auditeur*, dont le rapport au texte procède par corrélation des personnages qui interagissent dans le monde du récit (cf. Annexe 2). Ce réseau de relations des personnages agit en lame de fond dans le procès de communication du récit à son auditeur, mais il peut échapper à une lecture uniquement linéaire. En somme, notre souci constant sera de déceler le profil narratif du protagoniste, en cherchant la logique qui, de l'intérieur, organise le récit. Il n'y a donc pas un schéma préétabli, du genre « schéma quinaire » ou « schéma actantiel » de construction narrative, que l'on appliquera aux textes. L'approche est donc « synchronique » en ce qu'elle s'attèle à comprendre le texte tel que nous

<sup>217</sup> Le désir d'objectivité nous incite à parler de procédure avec ce que celle-ci implique de moyens pour identifier les données pertinentes, et de rationalité pour en construire les relations. Nous n'ignorons cependant pas la part d'intuition, d'art et de spiritualité que suppose la lecture des Écritures pour qu'un pan de son mystère se manifeste et que le lecteur s'émerveille, étonné de voir enfin ce qu'il voit. Mais chaque lecteur doit faire le chemin pour son propre compte.

<sup>218</sup> L'approche par le genre littéraire du livre demeure une possibilité. On a pu ainsi parler de Jos comme d'une « épopée ». Ce genre emprunté à la théorie littéraire grecque formulée par Aristote (*Poétique*) est peut-être une transposition culturelle. Car les caractéristiques qu'il donne de l'épopée, par exemple « poème narratif », « utilisation du mètre héroïque » (hexamètre), etc., ne semblent pas seoir au récit de Jos. Une approche plus heureuse serait de chercher une taxinomie interne à la littérature vétérotestamentaire. Ces différentes questions suffisent à justifier notre choix d'aller à ce qui est donné : le texte que nous avons. Sur la problématique de l'épopée, on pourra toutefois consulter CONROY, « Hebrew Epic », 1-30 ; et pour une vue d'ensemble récente, voir SKA, « Il cantico di Mosè », 3-34.

<sup>219</sup> Pour une étude de la figure de Josué répondant à ce type de questionnement, voir ROFE, « Giosuè figlio di Nun », 53-90.

l'avons, dans sa configuration actuelle. Étant donné que certaines questions concernent l'ensemble de l'étude, nous commencerons par les clarifier.

### 3.2.3.1 Généralités

Il s'agira de prévenir le lecteur du texte hébraïque servant de base à la présente étude, de la modalité du recours aux autres traditions ou types textuels, et de la relation de Jos, dans notre étude, à ce qu'on a appelé le canon de la BH.

#### 1°) Le texte de base de l'étude

Pour la présente étude, on utilisera le texte massorétique de la *BHS*. Les problèmes textuels que nous rencontrerons dans l'analyse de certains passages feront l'objet d'une clarification à l'aide des principes actuels de la critique textuelle<sup>220</sup>. Comme le fait remarquer Tov, la critique du texte n'a pas pour objet ce dont s'occupe l'exégèse diachronique, c'est-à-dire la reconstruction de la genèse du texte. Elle s'intéresse à la transmission du produit « fini »<sup>221</sup>. Dans nos analyses des textes de Jos, on ne cherchera pas à « reconstituer le texte [hypothétique] tel qu'il est sorti du calame de son auteur »<sup>222</sup> qui est une des tâches de la critique textuelle. On s'attèlera à la clarification du texte de l'édition critique choisie. Par ailleurs, les données littéraires internes prévaudront sur celles externes, disponibles dans les autres traditions textuelles de Jos.

#### 2°) La relation aux autres traditions textuelles

La seconde grande tradition textuelle de Jos est celle de la Septante (LXX)<sup>223</sup>. Elle fera l'objet d'une attention particulière. Ces deux traditions littéraires<sup>224</sup>, à savoir le TM et la LXX, doivent être lues chacune pour elle-même, c'est-à-dire dans le respect de leur autonomie littéraire<sup>225</sup>. Étant

<sup>220</sup> Il y a eu une évolution dans le traitement critique du texte ancien : voir TOV, *Textual Criticism*, 287-291 ; PISANO, *Critica Testuale* ; ID., « Il testo », 39-78 ; ID., « Le Deutéronomiste », 237-263 ; une des plus récentes mises au point est fournie par WEGNER, *Textual Criticism*.

<sup>221</sup> TOV, *Textual Criticism*, 287-91 ; voir aussi WEGNER, *Textual Criticism*, 29-37. Ce dernier donne à la page 31 une synopse de différentes compréhensions de la tâche assignée à la critique textuelle.

<sup>222</sup> ANBAR, *Sichem*, 21.

<sup>223</sup> L'édition critique que nous utilisons est surtout celle de RALFS, *Septuaginta* ; les traductions annotées les plus soignées auxquelles nous nous référerons seront celles de MOATTI-FINE, *Jésus (Josué)* (1996) et AULD, *Joshua* (2005).

<sup>224</sup> D'autres traditions textuelles attestées par les manuscrits de Qumran et Massada seront consultées au besoin.

<sup>225</sup> Le projet de *La Bible d'Alexandrie* (Paris : Cerf 1986 - ) sous la direction de Marguerite Harl en est une illustration. Sur l'importance de cette autonomie littéraire des TM et LXX, voir BARTHELEMY, *Critique*, \*107 et \*111 ; TOV, *Text-Critical Use*, 307-311 ; HARL, « Les divergences », 201-222 ; FERNANDEZ MARCOS, *The Septuagint*, 76-79 (spécialement aux pages 77 et 79). Meer le dit en termes clairs : « LXX and 4QJosh<sup>a</sup> do not

donné cependant que la matière des deux récits concerne la même histoire, aux dimensions qualitative et quantitative différentes, on ne les mettra en dialogue que là où une telle approche est susceptible d'améliorer notre compréhension de la figure de Josué (ou simplement du texte) dans le TM. Le même principe vaudra pour les autres livres de la BH.

### 3°) Josué dans le canon

La relation du récit de Jos aux autres livres de la BH dans cette étude se situe à deux niveaux : au premier niveau, ces livres nous serviront tout simplement de *répertoire* pour élucider les difficultés d'ordre sémantique et pour comprendre l'organisation narrative ou mieux la logique interne des passages que nous étudierons ; au deuxième niveau, il s'agira du rapport au canon<sup>226</sup>. L'importance de la question est apparue dans notre propre évaluation des thèses antérieures. L'ordre canonique des livres a fortement influencé la perception de la figure de Josué<sup>227</sup>. Cette même raison justifierait, nous semble-t-il, la *suspension* d'un examen de Jos à l'intérieur du canon de la Bible hébraïque. Car le préalable nécessaire à une telle enquête nous paraît être la configuration de la figure à l'intérieur du livre dont il faut d'abord respecter la logique – ou mieux le projet – interne, grâce à des opérations soumises aux indices du récit.

#### 3.2.3.2 Les opérations pour la construction de la figure de Josué

Pour pouvoir dire *ce que* représente Josué dans le livre, il faut découvrir *comment* le récit lui-même le caractérise<sup>228</sup>. Les opérations concrètes qui nous permettrons d'y parvenir prennent appui sur les clés de lecture offerte

---

take us back to a stage in the formation of the book of Joshua beyond that attested by MT. *These versions require a study of their own...*», dans ID., *Formation*, 522 (nous soulignons).

<sup>226</sup> Si, d'un côté, le canon désigne, comme le dit VERMEYLEN, « Le premier canon », 236, la « liste de textes autorisés, qui déterminerait le contenu d'une bibliothèque de tous les livres considérés comme saints, et donc normatifs pour la communauté croyante », et si, de l'autre, « c'est aussi la constitution d'un vaste livre, avec sa logique propre et ses articulations, comme avec ses frontières », alors la présente étude n'est pas canonique en ce sens, parce qu'elle n'étudie pas Jos dans une série de livres comme s'il en constituait un « chapitre ». Sous l'expression « vaste livre », Vermeylen met en réalité « la grande fresque historique s'étendant du Deutéronome au second livre des Rois ; les recueils prophétiques (au moins Isaïe, Jérémie, Amos, Osée et Michée) », dans VERMEYLEN, « Le premier canon », 235-236.

<sup>227</sup> Le problème du canon entendu comme mise en rapport des livres entre eux, le Pentateuque et Jos notamment, présente sa propre complexité. Sa dimension herméneutique devrait faire l'objet d'une attention particulière pour que la mise en rapport entre Jos et les livres qui l'entourent (Deutéronome en amont et Judges en aval) ne soit pas de surface. Ces problèmes sont esquissés, entre autres, par LOADER, « Geschichtsbuch », 31-50.

<sup>228</sup> Les études de caractérisation ou construction d'un personnage font partie de celle de la poétique de la narration biblique. On verra notamment, SKA, *Our Fathers*, 83ss ; le numéro 63 de *Semeia* sur *Characterization in Biblical Literature* (1993).

par « l'exposition »<sup>229</sup> (Jos 1,1) que nous examinerons au chapitre 2. On y trouve mis en place les deux axes de relations grâce auxquelles la figure se construit dans le parcours narratif. Suivant le premier axe (horizontal), on verra que le protagoniste est caractérisé de manière *explicite* dans sa relation avec Moïse (1°), tandis que, sur le second (vertical), sa relation avec Yhwh et Israël demeure *implicite* toujours du point de vue de la caractérisation (2°). Pour révéler cette double modalité de caractérisation, nous mettrons en œuvre deux types d'opérations sollicités par le récit.

#### 1°) La caractérisation explicite du protagoniste

La relation Josué-Moïse est explicitée par deux phénomènes : (i) les appellatifs de Josué en 1,1 (מֹשֶׁה מִשְׁרָה) et 24,29 (עֶבֶד יְהוָה) qui sont des « épithètes de relation » placées respectivement à l'*incipit* et à la fin du parcours du protagoniste. (ii) Puis, entre les deux interviennent d'abondantes références nominales à Moïse. Ces données invitent le lecteur à se demander si « les appellatifs ou les titres sont [...] le résultat de la caractérisation (fonction analeptique) ou aident [...] progressivement à orienter la caractérisation et donc la construction du personnage [Josué] (fonction proleptique) »<sup>230</sup>.

#### a) La fonction narrative des appellatifs

Les études de la poétique du récit biblique ont en effet permis de mieux comprendre la fonction, entre autres, des appellatifs : épithètes, titres, etc. Nous renvoyons ici à deux d'entre elles : les études de Sternberg<sup>231</sup> et de Revell<sup>232</sup>. Celles-ci fournissent de manière élaborée les principes qui seront utilisés dans la construction de la figure de Josué.

Du point de vue de la poétique du récit, l'épithète qualifie certes le sujet auquel elle est apposée, mais elle assume aussi une fonction proleptique (ou analeptique) en rapport avec l'action du personnage dans la narration. C'est ce que souligne Sternberg :

All formal epithets [...] enter into tight relations with the patterns that surround them, fulfilling at least one role beyond direct characterization. *That invariable function consists in laying the ground for plot developments, so as to enhance their predictability or at least their intelligibility after the event.* Ostensibly descriptive of the statics of character, *all these epithets are implicitly proleptic within the dynamics of action.* Not even the most idiosyncratic trait fails to cohere, sooner or later, with the processes of history<sup>233</sup>.

<sup>229</sup> Sur cette notion, voir SKA, *Our Fathers*, 21-25.

<sup>230</sup> ALETTI, « Construction du personnage », 42. Et comme dit l'auteur en conclusion de son étude, « l'exégète pas plus que le théologien ne sauraient se dérober lorsque les textes leur dictent le chemin de leur herméneutique » (p. 40).

<sup>231</sup> STERNBERG, *Poetics*, 321-364 et passim.

<sup>232</sup> REVELL, *Designation of the Individual*.

<sup>233</sup> STERNBERG, *Poetics*, 331 (nous soulignons).



Par ailleurs, l'étude de Revell, tout entière consacrée à la désignation du personnage, opère une distinction fort utile. Dans la catégorie des épithètes, elle circonscrit la fonction spécifique des « épithètes de relation ». On y lit en effet :

Such epithets, showing that two characters are related by blood or marriage, or by other association similarly close, are used by the narrator to draw attention to relationships significant in the narrative context [...] <sup>234</sup>. The character represented by the relationship term is thus viewed in relation to the other member of the dyad, not independently, and can be called the "adjunct". The other member of the dyad, who is represented by a nominal designation or a pronoun, is called the "principal". [...] The character termed "principal" is the more important. This may be true in terms either of the narrative, or of the culture it reflects, or of both [...] <sup>235</sup>.

Appliqués au personnage de Josué, ces principes aident le lecteur à s'apercevoir que l'appellatif מֹשֶׁה מִשְׁרָה de Josué, fils de Noun <sup>236</sup>, présenté à l'incipit a une *fonction proleptique*. Il lui indique que le personnage se construira en relation avec Moïse, appelé יְהוָה עֶבֶד et qui donc fonctionnera comme repère de cette catégorie. Le second appellatif, יְהוָה עֶבֶד (Jos 24,29), utilisé à titre posthume, établit un lien entre Josué et Moïse, qualifié dès l'incipit de יְהוָה עֶבֶד (à titre posthume : Jos 1,1) et ensuite en rapport avec certaines actions déterminées de la narration. Notre analyse examinera cette *fonction analeptique* : la révélation de la figure de Josué comme « Serviteur de Yhwh » par son appariement à la figure de Moïse.

#### b) L'analyse des occurrences du nom de Moïse

On montrera aussi que cette mise en parallèle des deux figures dans la narration s'opère par la médiation des occurrences du nom de Moïse. Pour l'analyse des 58 occurrences, nous suivons la suggestion faite par Schäfer-Lichtenberger qui consiste à entreprendre « [e]ine den *näheren* wie *weiteren* Kontext berücksichtigende Exegese *aller* Erwähnungen Moses im Buch Josua » <sup>237</sup>. En fait, ce procédé vient de Rendtorff <sup>238</sup>. Il fut ensuite employé par Römer pour étudier les occurrences du terme אֲבוֹת <sup>239</sup>. Nous ne cherche-

<sup>234</sup> REVELL, *Designation of the Individual*, 50.

<sup>235</sup> REVELL, *Designation of the Individual*, 176. Dans le livre de Josué, l'importance de Moïse est à la fois d'ordre culturel et narratif pour la construction du personnage principal. Quant à savoir si Moïse est le plus important, du point de vue de la narration, il faudrait déterminer au préalable des critères d'un tel jugement.

<sup>236</sup> L'identité de Noun, père de Josué, demeure obscure. La relation au père est une spécification formelle d'identité (cf. STERNBERG, *Poetics*, 330). Sur le personnage de Noun, voir LEVIN, *Father*.

<sup>237</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 210.

<sup>238</sup> RENDTORFF, *Problem*, 40ss.

<sup>239</sup> RÖMER, *Väter*, pour la méthode voir p.7 ; on verra aussi PROVAN, *Hezekiah*, sur les אֲבוֹת dans les livres des Rois.

rons pas à organiser les occurrences selon leur genèse<sup>240</sup> mais selon leurs structures, signification et fonction dans Jos.

De manière concrète, on procédera selon deux modalités : une analyse en « contexte restreint » et l'autre en « contexte large ». Par « analyse en contexte restreint », on entend regrouper les mentions qui apparaissent dans des formulations syntaxiques similaires. Ceci conduira à une première approximation non seulement du principe qui les unit mais encore de l'économie des renvois à Moïse, c'est-à-dire de la distribution de chaque type de renvoi à Moïse dans le récit. Ensuite, par « analyse en contexte large », on entend examiner chaque mention dans l'unité littéraire la plus significative<sup>241</sup> où elle apparaît, avec une particulière attention au champ sémantique où elle s'insère, mais toujours en vue d'élucider la relation Moïse-Josué. Ceci nous conduira enfin à poser un regard d'ensemble sur chaque sous-groupe de références ainsi examiné afin de proposer une vue synthétique des résultats obtenus par l'analyse. Cette approche clarifiera de façon méthodique la relation de Josué avec Moïse, et nous donnera, par le fait même, une meilleure vision du personnage de Josué.

## 2°) La caractérisation implicite du protagoniste

Le second appellatif, qui n'apparaît qu'à la fin, a une fonction analeptique double. Il renvoie, d'un côté, à la relation horizontale Josué-Moïse, et, de l'autre, à celle verticale Yhwh-Josué-Israël. En effet, en rétrospective, Josué est, d'une part, עֲבֹד יְהוָה comme Moïse, et se révèle, d'autre part, comme ayant agi en serviteur *de* Yhwh au bénéfice d'Israël. Cette dimension de la relation de Josué avec Yhwh est cependant demeurée implicite. Les chapitres de la troisième partie (7-9) feront dès lors ressortir la manière dont le récit construit, à travers les acteurs<sup>242</sup>, cette caractérisation du protagoniste. Le recours à d'autres textes parallèles de la BH permettra de repérer les modèles (narratifs surtout) que le récit met en œuvre pour signaler les ca-

<sup>240</sup> Là aussi la question du critère se pose. Qu'est-ce qui fait la spécificité d'une formule antique ou récente ? De Hermann Gunkel, on avait hérité de l'étude des légendes de la Bible l'idée que la brièveté était une marque d'antiquité, parce que les traditions orales seraient la source des écrits bibliques. La démonstration a été faite que cette incapacité du monde oral à la performance de longs récits construits était une méprise. Sur cette problématique, voir LORD, *Singers of Tales* (1960) ; ID., *Oral Tradition* (1961) ; GIBERT, *Légendes* (1979) ; ETIEMBLE-YOSHIDA, « L'épopée » (1968 ; 1985) ; NIDITCH, *Oral World* (1996) ; KESTELOOT-DIENG, *Les épopées* (1997) ; CARR, *Tablet of the Heart* (2005).

<sup>241</sup> Pour une précision sur la notion de « contexte », voir MEYNET, « Notion de contexte », qui distingue le contexte syntaxique (pp. 581-591) du contexte rhétorique (pp. 591-593).

<sup>242</sup> Le fait que Yhwh ne parle qu'à Josué n'est pas anodin du point de vue narratif. Nous proposons en annexe (2), le schéma du réseau de relations construites par le récit en Jos. On verra la mise en place et l'illustration du concept méthodologique de « réseau de relations dialogiques » dans BERE, « *Auditor in fabula* », 1089-1105.

ractéristiques de Josué, Serviteur de Yhwh<sup>243</sup> : à travers la définition de son rôle par Yhwh (chapitre 7), la reconnaissance cognitive par Israël (chapitre 8), et par l'exercice de ses fonctions dans le déroulement de la narration (chapitre 9).

#### 4. CONCLUSION

Cet exposé de la recherche sur le personnage littéraire de Josué nous a, tour à tour, montré que la figure est apparue à certains comme un « second Moïse », à d'autres comme une « figure royale », et à d'autres enfin comme un « successeur de Moïse et leader modèle ». Cette différence des thèses provient, avons-nous souligné, du point d'appréhension du protagoniste de Jos, c'est-à-dire à l'intérieur d'ensembles littéraires dans lesquels le livre fonctionne comme un « chapitre »<sup>244</sup>. En fait pour chacune d'elles, Josué ne joue pas le rôle de « protagoniste » (au sens précis du terme). Le livre de Josué fait en effet nombre avec le Pentateuque dans l'arrière-plan de la première thèse ; ou bien il constitue la première partie d'une « œuvre » appelée « Histoire deutéronomiste » (Dt + Jos-2 R) pour la seconde thèse ; ou alors il s'incorpore à une rédaction deutéronomiste qui inclut le Tétrateuque à l'Histoire deutéronomiste (Gn-2 R), l'Ennéateuque, selon la troisième thèse. La différence s'explique donc à partir du *cadre littéraire de référence* à l'intérieur duquel on interprète Josué.

Dans l'évaluation de ces propositions, nous avons souligné leurs apports respectifs selon le cadre littéraire de référence où elles sont pertinentes, sans nier les difficultés qu'elles suscitent pour le lecteur de Jos. Au regard des recherches menées à ce jour, il nous semble que la question de la présente recherche n'a pas eu de réponse dans les limites du « rouleau » de Josué<sup>245</sup>. C'est ce que confirment les questions d'Auld :

<sup>243</sup> Pour comprendre l'appellatif יהוה עֶבֶד tout comme celui de מִשְׁרָת מֹשֶׁה dans le récit de Jos, il n'est pas besoin d'en faire une étude sémantique puisque le récit lui-même définit la configuration du personnage à travers son agir, ses dires et des relations spécifiques. C'est en dégagant le profil des personnages ainsi appelés dans les contextes respectifs des récits bibliques, qu'on pourra ensuite voir apparaître les différents aspects du syntagme au point de vue sémantique. Sur les questions de sémantique, on verra BARR, *Semantics*, 100-106 : « Roots and Ideas ».

<sup>244</sup> On trouvera sans doute d'autres thèses sur la figure de Josué, moins valorisées par la littérature exégétique, mais les trois grands cadres littéraires semblent être le contexte habituel d'interprétation. Par exemple, JERICKE, « Josuas Tod », 347-361, propose dans son étude de Jos 24,28-31 de voir en Josué une figure patriarcale : « *Josua als letzter der Väter Israels repräsentiert in persona die Erfüllung der an Abraham, Isaak und Jakob ergangenen Landzusage* » (p.360 ; nous soulignons). On s'aperçoit d'emblée que cette étude utilise l'Hexateuque comme cadre littéraire de référence. La distinction des générations, surtout celle des pères, est fort marquée dans le livre. Josué n'est pas assimilable aux pères, puisqu'il vient après Moïse. La question demeure : que représente-t-il dans le livre même ?

<sup>245</sup> Nous employons ce terme « rouleau » pour nous remettre à l'esprit la réalité du support matériel du récit que l'édition des « œuvres complètes » tend à faire oublier. C'est im-

The text of Joshua raises acute questions as to what context is appropriate for its interpretation. Is Joshua essentially a complete and integrated book that can properly stand on its own and be viewed in and for itself? Or is it only sensible to see its contents as part of something else: whether the Pentateuch, from which it may be a lost conclusion or a detached appendix; or the narratives of the former prophets, which may offer a single deliberately planned story?<sup>246</sup>

La question en cet état justifie notre entreprise à la recherche de Josué, le protagoniste du livre.

---

portant pour guider notre compréhension et nous éviter des anachronismes. Sur ce, voir MARROU, *Connaissance historique*, 115-116 ; TOORN, *Scribal Culture*, 20-23.

<sup>246</sup> AULD, « Joshua », 71.

## DEUXIEME PARTIE

### JOSUE – MOÏSE

#### INTRODUCTION DE LA DEUXIEME PARTIE

Dans cette deuxième partie de notre étude, nous montrerons que Josué est une figure de « Serviteur de Yhwh » construite en symétrie avec celle de Moïse<sup>247</sup>. Les deux figures sont appariées dans la narration. Nous le mettrons en évidence à travers les références à Moïse, qui organisent le tandem Josué-Moïse en trois catégories :

1°) la première montre que la relation personnelle de Moïse avec Yhwh sert de repère initial pour Josué et pour le peuple ;

2°) la deuxième articule deux ordres de « parole d'autorité » autour de Moïse : celui de Moïse lui-même maintenu valide pour Israël dorénavant sous Josué, par volonté de Yhwh, et celui de Yhwh par l'intermédiaire de Moïse portée à son accomplissement par Josué ;

3°) la troisième catégorie est formée des « actions » de Moïse achevées ou complétées par Josué au bénéfice de tout Israël.

Les analyses des différentes occurrences seront suivies d'un « bref aperçu synthétique des résultats » pour donner à voir comment chaque catégorie déterminée de références à Moïse s'insère dans la narration.

#### CHAPITRE 2

##### JOSUE, LE מֹשֶׁה מְשָׁרֵת, ET LA NARRATION

###### 1. INTRODUCTION

Ce chapitre met en place les éléments qui seront examinés dans les chapitres suivants (3-5). Il examinera Jos 1,1, c'est-à-dire l'*exposition* du récit<sup>248</sup>, avec une attention spéciale aux appellatifs de Josué et de Moïse. Car l'*incipit* pose le problème que la narration devra résoudre. Et comme la relation Josué-Moïse est mise en perspective par l'épithète de relation מֹשֶׁה מְשָׁרֵת, et en vertu du principe narratif de la relation entre les appellatifs et le récit, nous indiquerons les trois classes dans lesquelles se regroupent les références à Moïse et leur signification dans la relation avec Josué.

---

<sup>247</sup> Cette manière de construire la figure du protagoniste en rapport avec un autre personnage est connue sous le terme technique de « *synkrisis* ».

<sup>248</sup> Sur la définition et la fonction de l'« *exposition* » d'un récit, voir SKA, *Our Fathers*, 21-25.

## 2. L'EXPOSITION DU RECIT : JOS 1,1

La narration commence par une « exposition » de la situation dans laquelle se trouve Josué. Ska définit ce concept de l'analyse du récit dans les termes suivants : « The exposition is the presentation of indispensable pieces of information about the state of affairs that precedes the beginning of the action itself. These details are necessary for the understanding of the narration »<sup>249</sup>. Comme dit le même auteur, c'est délimiter cette exposition qui fait problème<sup>250</sup>. De fait, Coats considère Jos 1–5 comme « l'exposition pour la conquête »<sup>251</sup>. Or, la situation initiale à partir de laquelle Josué entre en scène se limite, selon nous, à Jos 1,1 : « Et il advint qu'après la mort de Moïse, le serviteur de YHWH, YHWH dit à Josué, fils de Noun, l'aide de Moïse disant [...] ». Les informations ainsi fournies sont essentielles pour la compréhension du problème que pose le récit et le rôle du personnage principal dans la narration.

Le lecteur est invité à prendre acte des relations en place qui structureront ensuite toute la narration. D'un côté nous avons Moïse, avec l'appellatif « Serviteur de Yhwh », et de l'autre, Josué, fils de Noun<sup>252</sup>, appelé « aide de Moïse »<sup>253</sup>. Certains interprètes ont estimé que cette différence des appellatifs indique une hiérarchisation des deux figures<sup>254</sup> : Moïse serait sous l'autorité de Yhwh, et Josué sous celle de Moïse. C'est bien juste, puisque c'est Moïse qui est la personne articulant la relation Yhwh-Israël. En ce sens, tous les fils d'Israël sont sous l'autorité de Moïse, même s'ils ne sont pas à son « service ». Le plus important dans cette situation initiale est exprimé par la phrase : יהוה אֶחָד מֹשֶׁה עָבַד יְהוָה (« et il advint qu'après la mort de Moïse, le serviteur de Yhwh... »). Celui qui n'est plus un personnage de la scène était le « Serviteur de Yhwh », tandis que celui qui reste, Josué, fils de Noun, est qualifié de מֹשֶׁה עָבַד (« aide de Moïse »). Quelle est la finalité de cette information, celle notamment des appellatifs respectifs de Moïse et de Josué, pour l'économie de la narration ?

Selon Butler, « Joshua stands as the “minister” of Moses. [...] מֹשֶׁה עָבַד represents a youthful page serving his master freely and never implies slavery [...]. Joshua is thus introduced as the young page waiting on Moses »<sup>255</sup>. Selon ce commentateur, cet appellatif indiquera le rôle subalterne de Josué dans le récit. C'est aussi l'interprétation de Schäfer-

249 Voir SKA, *Our Fathers*, 21.

250 Voir SKA, *Our Fathers*, 22.

251 COATS, « Exposition », 47-54.

252 La mention de la filiation de Josué, le fils de Noun, écarte la possibilité d'une relation généalogique entre Josué et Moïse. Le choix de Josué n'obéit donc pas à un principe de succession dynastique.

253 Pour la même traduction, voir aussi WOULDSTRA, *Joshua*, 57.

254 Voir par exemple, SOGGIN, *Josué*, 29. Nous reviendrons plus en détail au chapitre 6 sur ce rapport.

255 BUTLER, *Joshua*, 10.

Lichtenberger qui considère que Jos 1,1 introduit le discours de Yhwh. Ce faisant, « Mose wird als עֶבֶד יְהוָה vorgestellt, nach dessen Tode JHWH Josua bin Nun, den מֹשֶׁה, anspricht »<sup>256</sup>. Les appellatifs serviraient à marquer la hiérarchie dans les relations. Ces observations en appellent aux références fréquentes à Moïse pour affirmer le maintien de la subordination de Josué. Or, selon nous, l'épithète מֹשֶׁה מְשָׁרֵת souligne la relation de proximité qui unit Josué à Moïse. Du point de vue narratif, le parcours du personnage de Josué sera construit en lien avec la figure de Moïse. Les études de la narration biblique ont en effet montré que l'épithète avait aussi comme fonction dans la narration de qualifier l'action du personnage<sup>257</sup>.

Le problème que le récit veut alors résoudre est le remplacement de Moïse désormais mort. C'est Yhwh lui-même qui procède à ce remplacement. Il *parle* à Josué : וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נֹון מֹשֶׁה לְאֹמֶר (« et Yhwh parla à Josué, fils de Noun, l'aide de Moïse, disant »). Cet acte semble être passé inaperçu dans la plupart des commentaires : le fait que Yhwh parle sans intermédiaire à Josué n'est pas anodin. Cette *communication directe* constitue l'interlocuteur de Yhwh, c'est-à-dire Josué, « serviteur » à la place de Moïse. C'est dorénavant par lui que Yhwh guidera son peuple. Aucun autre personnage dans le récit ne bénéficie d'une telle relation dialogique<sup>258</sup>. Ce fait de l'interlocution est important pour l'interprétation de la relation Yhwh-Josué. Car entre Israël et Yhwh, Josué devra, dans la narration, assurer le rôle de « serviteur-médiateur ».

Ainsi, les relations structurant l'identité de la figure de Josué se construiront tout au long du récit. La relation de Josué avec Moïse et sa position d'autorité entre Yhwh et Israël fonctionnent sur deux plans bien différents<sup>259</sup>. Ce n'est qu'à titre posthume, que le narrateur signalera au lecteur

<sup>256</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 212.

<sup>257</sup> Voir au chapitre 1 (§ 3.2.3.2, 1<sup>o</sup>). Une analyse de la sémantique des deux expressions מֹשֶׁה et עֶבֶד יְהוָה introduirait dans notre étude des dimensions étrangères à la narration. Nous utilisons la signification lexicale de base de chacun des appellatifs à partir de laquelle on verra comment la narration elle-même la spécifie. Aussi, traduisons-nous מֹשֶׁה מְשָׁרֵת par « aide de Moïse ». En effet, on peut soit étudier les deux syntagmes dans la BH pour en transférer la signification ensuite dans le récit de Josué, soit déterminer leur teneur en contexte ; nous avons privilégié cette seconde approche pour éviter « le transfert illégitime de totalité » contre lequel J. Barr avait déjà mis en garde dans *Id.*, *Semantics*, 217ss. D'ailleurs, BRIDGE, « Use of 'bd in the Psalms », 360-378, illustre bien l'importance d'une étude du terme עֶבֶד « en contexte ».

<sup>258</sup> On verra en annexe (2) le schéma que nous en proposons. D'après SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 212, le fait que Yhwh emploie עֶבֶד au sujet de Moïse et ne le fait pas pour Josué, prouve que ce dernier est inférieur à Moïse. Cet argument n'est pas valable quand on sait que, dans la BH, Yhwh n'emploie jamais עֶבֶד comme vocatif pour désigner son interlocuteur mais en référence à un tiers (ex. Jos 1,7 ; Gn 26,24 ; Nb 12,7 ; 2 S 7,5 ; 1 R 11,13.36.38 ; 2 R 19,34 ; etc.).

<sup>259</sup> À titre d'illustration, Salomon devenu roi ne se dévêt pas de sa relation filiale avec David, son père, parce que « être roi » et « être fils » relèvent de deux ordres différents de relation. Aussi, David peut-il donner des ordres (צִוִּיחַ) au roi Salomon, son fils (voir 1

ou à l'auditeur le titre עֶבֶד יְהוָה de Josué (cf. 24,29), rendant enfin explicite ce qui est demeuré implicite dans le cours de l'action. L'inclusion narrative entre la mort du premier serviteur, Moïse (Jos 1,1), et celle du second, Josué, conjoint ces deux figures de serviteur. C'est de ce programme qu'il faudra repérer l'exécution narrative.

### 3. LA RELATION JOSUE–MOÏSE DANS LA NARRATION

On se propose de rendre manifeste la logique qui organise cette relation Josué–Moïse sur la trajectoire narrative du protagoniste. Il s'agit de faire apparaître les modalités de renvois au premier serviteur de Yhwh. Pour ce faire, on procèdera à une classification des références à Moïse<sup>260</sup> par catégories, partant des indices d'éléments « réguliers » qui se retrouvent dans les propositions où le nom de Moïse est mentionné<sup>261</sup>.

#### 3.1 Les modalités des références à Moïse

Les références à Moïse se subdivisent en trois classes : la *première* (1,5.17a.17b ; 3,7 ; 4,14) est constituée des références à la « relation Yhwh–Moïse » (voir chapitre 3). Celle-ci y apparaît comme repère, d'une part, pour Josué lui-même, dans sa relation avec Yhwh, et, d'autre part, pour le peuple qu'il doit conduire à la prise de possession de la Terre. La *deuxième* classe s'articule autour de ce que nous appelons « paroles d'autorité » de Moïse (1,7.13 ; 4,10.12 ; 8,31a.31b.32.33.35 ; 11,12.15b ; 22,2.5 ; 23,6) et « paroles d'autorité » de Yhwh à/par Moïse (1,3 ; 9,24 ; 11,15a.15c.20.23 ; 14,2.5.6.10 ; 17,4 ; 20,2 ; 21,2.8) (voir chapitre 4). La catégorie « parole d'autorité » subsume les actions décrites par les « verbes performatifs »<sup>262</sup>. Ils appartiennent tous au champ sémantique d'un « dire » employé dans un réseau de relations où ce dire fait autorité. Ces paroles

---

R 2,2-4). Son incapacité à exercer la fonction royale avait déjà été examinée (cf. 1 R 1,1-4).

<sup>260</sup> On trouvera une ébauche de classification chez SICRE, *Josué*, 26, qui se résume en ceci : 18 fois « serviteur de Yhwh » ; une fois « homme de Dieu » (14,6) ; Moïse est ensuite présent à travers sa Loi (1,7 ; 8,31.32 ; 23,6), ses actions (1,14 ; 12,6 ; 13,8.12.15.21.24.29.32.33 ; 18,7 ; 22,7) et ses ordres (1,13 ; 4,10.12 ; 8,31.33.35 ; 11,12.15), lesquels viennent de Dieu (11,15[bis].20 ; 14,2.5 ; 22,9). Moïse enfin constitue un point de référence pour Dieu (1,5 ; 3,7 ; 20,2) pour les hommes (1,17 ; 17,4 ; 21,2) et pour le narrateur (4,14 ; 11,20.23 ; 21,8). Ces indications sont insuffisantes à donner une bonne compréhension des renvois à Moïse. La méthode proposée par Schäfer-Lichtenberger demeure la meilleure, semble-t-il, pour entrer dans la complexité de ces mentions du nom de Moïse, c'est-à-dire une analyse précise en contexte de chaque renvoi.

<sup>261</sup> Sur la présentation de la méthode, voir au chapitre 1 (3.2.3.2 §2°).

<sup>262</sup> Un verbe est performatif « s'il se présente comme destiné à transformer la réalité (c'est le cas par exemple pour un ordre ou une question, qui prétendent influencer sur l'interlocuteur, en l'amenant à faire ou à dire quelque chose) », définit DUCROT, « Langage et action », dans DUCROT – SCHAEFFER, *Sciences du langage*, 781. On verra aussi l'article « Performatif (verbe –) » dans GREIMAS – COURTÉS, *Sémiotique*, 272.



sont présentées comme affectant – voire servant de cause à – l'action de Josué et Israël. La *troisième* classe enfin (1,14.15 ; 12,6a.6b ; 13,8a.8b.12.15.21.24.29.32.33 ; 14,3.7.9.11 ; 18,7 ; 22,4.7) fait référence à des « actions » spécifiques de Moïse (voir chapitre 5). Nous verrons que, évoquées, elles entrent en relation avec les mêmes actions accomplies (ou devant l'être) par Josué. En plus de ces mentions dont les formulations présentent des indices formels, il y a une série de références (22,9 ; 24,5) dont les occurrences n'offrent aucun indicateur formel. On déterminera cependant leur fonction dans la narration.

Le rapport qu'entretiennent ces trois classes de références avec le binôme Josué–Moïse est animé par trois principes. Le premier principe est une *analogie* de la relation Josué–Yhwh avec celle de Moïse–Yhwh. Le deuxième est la *conformité* de l'agir de Josué avec les « paroles » de Moïse et de Yhwh. Le troisième est un principe d'*achèvement* et d'*accomplissement*, car l'action de Josué achève ce que Moïse a laissé inachevé et complète ce que Yhwh a commencé avec ce premier serviteur, pour l'accomplissement de la promesse.

Par ailleurs, comme on le fera apparaître, l'économie des trois classes obéit à une certaine logique : les occurrences de la première classe (« la relation ») apparaissent au début du récit, c'est-à-dire jusqu'au seuil de la Terre, celles de la deuxième classe se distribuent essentiellement dans la phase de la conquête (« paroles de Moïse ») et de l'attribution de la terre (« paroles de Yhwh »), celles enfin de la troisième classe (« les actions ») adviennent surtout dans le récit de l'attribution des patrimoines. On fournira plus de détails dans l'analyse. Avant d'y procéder, il convient d'examiner les deux mentions isolées (22,9 ; 24,5) pour en comprendre la fonction.

### 3.2 Les références « irrégulières » à Moïse

Contrairement à ce que peut laisser penser la qualification « irrégulières »<sup>263</sup>, les deux références à Moïse dans le tableau ci-dessous<sup>264</sup> signalent, selon deux modalités différentes, l'unité des tribus dans la foi au même Dieu, Yhwh : une mise en relief de Canaan comme Terre de Yhwh

<sup>263</sup> Dans la recherche des lois qui organisent les phénomènes, les sciences utilisent le terme « résiduel », dont on lira l'explication dans LONERGAN, *Insight*, 50-56 (« The Empirical Residue »). Nous lui avons préféré le qualificatif « irrégulier » pour indiquer qu'aucune « régularité » formelle n'est apparente. La terminologie diffère, mais le concept est identique. On se souviendra cependant que toute occurrence du nom de Moïse a une fonction dans l'économie de la narration.

<sup>264</sup> Dans notre étude, les tableaux ont pour fonction de visualiser nos explications verbales et mettre en vue certaines données que nous estimons importantes pour la compréhension. Ils ne les remplacent pas. Sur l'utilité de cette procédure dans la recherche en général, voir BOOTH-COLOMB-WILLIAMS, *Craft of Research*, 241-262 (« Communicating Evidence Visually »).

(22,9) et l'« anamnèse » de l'action de Yhwh en faveur de son peuple comme motivation d'une fidélité exclusive de toutes les tribus (24,5).

Le tableau ci-après organise en colonne les composantes syntaxiques des références. Il a pour fonction de faire apparaître les éléments typiques de chaque série qui feront l'objet, ensuite, d'une étude plus détaillée.

מֹשֶׁה	בֶּן־	יְהוָה	עַל־פִּי	יְהוָה	נִאֲמָרוּ	אֲשֶׁר	אֶל־אֶרֶץ	אֲחֻזָּתָם	22,9
מֹשֶׁה	אֶת				אֲשָׁלַח	ךְ			24,5

# 1°) Jos 22,9 : Canaan ou la Terre de Yhwh

Et les fils de Ruben, les fils de Gad et la demi tribu de Manassé retournèrent et s'en allèrent d'auprès des fils d'Israël, de Silo qui est dans la terre de Canaan, pour aller vers la terre de Galaad, vers la terre de leur propriété dont ils ont pris possession sur la parole de Yhwh par l'intermédiaire de Moïse.

Cette mention advient une fois la Terre héritée. Les tribus de l'Est ont honoré leur engagement. Les tribus de l'Ouest du Jourdain sous la conduite de Josué ont enfin acquis leurs patrimoines. Ce verset 22,9 introduit l'épisode de l'autel construit par les tribus transjordanienues (cf. 22,9-34<sup>265</sup>) pour sauvegarder l'unité dans la foi au même Dieu, bien qu'elles aient reçu leurs patrimoines par l'intermédiaire de Moïse (בֶּן־מֹשֶׁה) sur instruction de Yhwh (עַל־פִּי יְהוָה). Le nom de Moïse est évoqué dans ce contexte de la comparaison des deux régions : la région Est fut donnée par Moïse et l'Ouest par Josué. L'enjeu se déplace de ces deux intermédiaires vers le statut des deux régions.

La véritable Terre de la promesse demeure celle de Canaan, à l'Ouest du Jourdain. La région appelée אֶרֶץ הַגִּלְעָד n'en fait pas partie, quoique donnée par Yhwh. Selon Sicre, « esta contraposición es meramente geográfica, no religiosa, porque Rubén, Gad y Manasés han recibido Galaad “por orden del Señor a través de Moisés” [...] »<sup>266</sup>. Avant lui, Woudstra recommandait de ne pas accentuer la différence entre les deux régions, pour la même raison<sup>267</sup>. Römer, par contre, estime que « [c]'est seulement le pays au-delà du Jourdain qui est le pays de la promesse ». Il veut pour preuve « l'importance de la traversée du Jourdain en Jos 3–4 »<sup>268</sup>. On remarquera tout d'abord que la Terre de la promesse est habitée par les בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (« fils

<sup>265</sup> Pour une présentation synthétique des différents problèmes de Jos 22, voir SICRE, *Josué*, 439ss.

<sup>266</sup> SICRE, *Josué*, 448.

<sup>267</sup> WOULDSTRA, *Joshua*, 320.

<sup>268</sup> RÖMER, « Josué », 262. On verra au chapitre 8 de la présente étude, l'analyse de Jos 3–4 ; voir aussi JOBLING, « Jordan », 88-132, qui montre que le Jourdain est bien la frontière de la Terre promise.

d'Israël »)<sup>269</sup>. Ensuite, au regard de l'ensemble du récit, on ne peut nier que l'enjeu soit religieux. C'est ce que laissent percevoir les chefs d'accusation énoncés par la délégation (22,16-20) et la réponse des tribus de l'Est (vv.21-29). Il ne s'agirait donc ni de désobéissance à l'exemple de Péor (v.17) ou de Akân (v.20), ni d'impureté des patrimoines transjordanien (v.19) *אַחֲזִיתֶכֶם אֶרֶץ אֱמִי-טְמֵאָה* : « si la terre de votre propriété est *impure*... ». Comme le fleuve sépare naturellement les tribus, il est plutôt besoin d'un signe qui relie les deux régions, d'où l'autel – « il est un témoin entre nous » : *עֵד הוּא* :<sup>270</sup> – qui témoigne que les tribus de l'Est partagent la même foi au même Dieu, Yhwh. La dernière phrase de l'épisode le souligne de manière fort claire : *כִּי יְהוָה הוּא אֱלֹהֵינוּ* (v.34 : « car Yhwh et le Dieu »)<sup>271</sup>. Ceci n'ôte rien au fait que tous les patrimoines soient des dons de Yhwh, puisque c'est lui le guide principal d'Israël, son peuple, Moïse et Josué étant des « serviteurs » et agissant sous ses ordres.

Le caractère particulier de la Terre de Canaan, selon la logique de la narration, tient au fait que Yhwh y a établi sa demeure ; elle devient le seul espace légitime de culte (cf. 22,29). Au regard des contrastes entre Est et Ouest dans le texte, on ne peut pas effacer ces distinctions. Le terme *אַחֲזִיתָ* en est un indicateur (cf. tableau ci-dessous) : tandis que la région Est est appelée « terre de votre possession » (v.4 : *אַחֲזִיתֶכֶם אֶרֶץ*)<sup>272</sup>, la région Ouest est plutôt désignée par l'expression « possession de Yhwh » (*יְהוָה אֲחִזָּתָה*)<sup>273</sup> « où Yhwh a établi sa demeure » (v.19 : *יְהוָה שְׁכֵן-שָׁם מִשְׁכַּן יְהוָה*).

<i>Région ouest (Canaan)</i>	<i>Région est</i>
<i>עָבְרוּ לָכֶם אֶל-אֶרֶץ אֲחִזָּת יְהוָה</i> <sup>22,19</sup>	<i>אֶרֶץ אֲחִזָּתֶכֶם</i> <sup>22,4</sup>
	<i>אֲשֶׁר נָתַן לָכֶם מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה</i>
	<i>בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן</i>
	<i>אֶרֶץ אֲחִזָּתֶם אֲשֶׁר נִאֲחֲזוּ-בָהּ</i> <sup>22,9</sup>
<i>אֲשֶׁר שְׁכֵן-שָׁם מִשְׁכַּן יְהוָה וְהָאֲחִזּוּ בְּתוֹכָהּ</i>	<i>אֶם-טְמֵאָה אֶרֶץ אֲחִזָּתֶכֶם</i> <sup>22,19</sup>

<sup>269</sup> Cette appellation semble désigner au sens strict les habitants de la région Ouest du Jourdain, en Canaan. Voir Jos 4,12 ; 14,1 (cf. 13,32) ; 22,9.11.12.13.31.32, où cette désignation les différencie des tribus de l'Est.

<sup>270</sup> Plusieurs interprétations de la signification de ce récit de l'autel ont été proposées : (i) acte de désobéissance, de rébellion ou de dissidence des tribus transjordanien ; (ii) besoin d'unité religieuse et nationale par le choix de sanctuaires autorisés ; etc., voir WOULDSTRA, *Joshua*, 320 ; NELSON, *Joshua*, 247ss. Entreprendre de les discuter nous conduirait loin de notre propos.

<sup>271</sup> Voir aussi BOLING-WRIGHT, *Joshua*, 517 ; BUTLER, *Joshua*, 250 ; NELSON, *Joshua*, 250, « The unity of Yahweh's people is founded not on geographic proximity, but on shared faith and fidelity in worship ». D'ailleurs, la délégation – tout comme la communauté – est satisfaite de la réponse des tribus de l'Est (cf. Jos 22,30.33).

<sup>272</sup> Le choix du lexique n'est pas gratuit. En Jos 1,15, dans le discours de Josué, la terre des tribus de l'Est était désignée par l'expression *יְרֵשְׁתֶּכֶם אֶרֶץ*. La terminologie employée en Jos 22 vise par contre, nous semble-t-il, à montrer le contraste. Dans le contexte de tout le livre, on constatera qu'il n'est pas question du partage de la région Est.

<sup>273</sup> La région Ouest est encore appelée *יְהוָה אֲחִזָּתָה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל* (Jos 21,41).

Des discussions dans et sur ce récit, retenons que le don des deux régions orientale et occidentale par Yhwh à travers Moïse et Josué souligne l'unité du peuple. Mais elles n'ont pas la même importance. Cette distinction marquée en outre par la différence des autorités de référence, à savoir Moïse à l'Est et Josué à l'Ouest, pourrait aussi expliquer le fait que Josué n'intervienne pas à l'Est dans l'épisode de l'autel<sup>274</sup>. La pointe, nous semble-t-il, est l'unité religieuse des tribus d'Israël dont l'héritage le plus important est la foi en Yhwh, *leur* Dieu. La Terre de la promesse où Josué a conduit les fils d'Israël devient le symbole de cette unité religieuse.

## 2°) Jos 24,5 : l'« anamnèse » de l'action de Yhwh

Et j'envoyai Moïse et Aaron, et je frappai l'Égypte comme je le fis en son milieu, et ensuite je vous fis sortir.

En Jos 24,2-13, Josué devient le porte-parole du discours récapitulatif<sup>275</sup> de Yhwh montrant l'accomplissement de la « promesse aux pères » (cf. Jos 1,6 ; 5,6 ; 21,43ss)<sup>276</sup>. Le style du discours à la première personne du singulier montre que Yhwh est demeuré le maître d'œuvre pour la libération d'Égypte jusqu'à l'installation dans la Terre de la promesse. Moïse, avec Aaron à ses côtés, tout comme Josué, avec Eléazar, furent donc de simples intermédiaires.

Cette reprise remet dans la juste perspective le rôle des médiateurs dans le déploiement de l'histoire de la promesse entre Yhwh et son peuple. Pour cette raison, Josué lui-même n'apparaît-il que porte-parole de Yhwh, ainsi que le manifeste son adresse au peuple : כה-אמר יהוה אלהי ישראל (24,2 : « ainsi a parlé Yhwh, le Dieu d'Israël »)<sup>277</sup>. Ensuite, il consigne par écrit (כתב) toutes « ces choses » (הדברים האלה), c'est-à-dire la confirmation de l'Alliance et ses clauses à respecter, dans le « document de la *Tôrāh* divi-

<sup>274</sup> Cette éclipse de la figure de Josué marque bien la géographie des deux autorités protagonistes dans l'octroi des domaines patrimoniaux. Si de fait en Jos 22, Josué achève les tâches qui lui sont assignées par Yhwh en 1,2-9, il ne perd cependant pas son statut de serviteur de Yhwh comme le soutient SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 216 (« Josuas Autorität endet dort, wo er seinen Auftrag ausgeführt hat »). La preuve est qu'il peut encore convoquer le peuple en Jos 24,1ss.

<sup>275</sup> Tout le chapitre 24 récapitule l'histoire d'Israël jusqu'aux Pères, Tèrah et ses fils Nahor et Abraham, et la descendance de ce dernier: Isaac, Esaü et Jacob. La raison de ce rappel de l'histoire des Pères est encore la Terre. Pour une étude de l'organisation de Jos 24, voir GIBLIN, « Patterns », 50-69 ; KOOPMANS, *Joshua* ; et pour une étude de sa genèse, voir ANBAR, *Sichem* ; SOGGIN, *Josué*, 163ss ; SICRE, *Josué*, 470-498.

<sup>276</sup> Jos 24 explicite bien des aspects du récit qui le précède en Jos 1-23 : le rôle de Josué dans la double relation avec Yhwh, d'un côté, et avec le peuple, de l'autre ; les Pères auxquels la promesse fut faite (cf. Jos 1,6 ; etc.), et la *Tôrāh* de Moïse qui devient *Tôrāh* « divine ». Il ne s'agit pas de transformation, à notre avis, mais d'explicitation (cf. chapitre 6 ci-après).

<sup>277</sup> Yhwh, connu sous le titre de אלהי ישראל, est mentionné 14 fois en Josué : 7,13.19.20 ; 8,30 ; 9,18.19 ; 10,40.42 ; 13,14.33 ; 14,14 ; 22,24 ; 24,2.23. Notons que dans le Deutéronome, Yhwh n'est jamais désigné en ces termes.

ne » (24,26 : בְּסֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים), et non pas (ou plus) de Moïse<sup>278</sup>. Les deux figures de médiation « s'effacent », une fois la mission accomplie<sup>279</sup>. Josué aura ainsi permis à toutes les tribus, cette fois dans la Terre, de faire le choix exclusif de Yhwh.

#### 4. CONCLUSION

Dans ce chapitre « préliminaire », nous avons examiné le problème posé par le récit et la fonction des appellatifs dans l'« exposition » (Jos 1,1). Trois éléments ont été relevés : 1°) la situation initiale qui est « après la mort de Moïse », 2°) la place désormais vacante que cette absence laisse, à savoir le rôle de « Serviteur de Yhwh », mais la présence de Josué, l'aide de Moïse ; 3°) et enfin le fait que c'est à Josué que Yhwh adresse directement la parole.

La communication directe de Yhwh avec Josué avertit le lecteur ou l'auditeur que ce dernier remplacera Moïse. Toutefois, les appellatifs des deux figures indiquent que leur relation se maintient dans le récit. Et ce lien organisera les références à Moïse, modèle de Serviteur de Yhwh, sous trois modalités : 1°) la relation de Moïse avec Yhwh ; 2°) les « paroles d'autorité » de Moïse et de Yhwh à/par Moïse ; et 3°) les « actions » de Moïse. Ces catégories que les chapitres suivants examineront de près n'épuisent pas tous les renvois à Moïse et leur signification. Car deux autres mentions (22,9 ; 24,5) mettent davantage en relief la place de Yhwh pour l'unité des tribus. Celle-ci est affirmée grâce aux thématiques de la Terre de Yhwh, c'est-à-dire l'Ouest du Jourdain, où se trouve sa demeure, et du choix de Yhwh, le véritable libérateur (par Moïse) et donateur des patrimoines (par Moïse et Josué). Ainsi, c'est le Dieu d'Israël lui-même qui aura accompli cette geste au bénéfice de son peuple.

<sup>278</sup> Josué, comme Moïse (cf. Jos 8,32), consigne par écrit les « accords » de cette Alliance renouvelée entre Yhwh et son peuple ; voir aussi ANBAR, *Sichem*, 142.

<sup>279</sup> Campbell et O'Brien estiment que « the stone at Shechem stands as symbol for Israel's future, its past dominated by the figures of Moses and Joshua », dans ID., *Deuteronomistic History*, 162. Or, si la pierre est témoin de l'Alliance du peuple avec Yhwh, elle sert de mémorial pour cet engagement et entretient par le fait même la mémoire des médiateurs, de Josué surtout.

## CHAPITRE 3

### LA RELATION YHWH–MOÏSE COMME MODELE

#### 1. INTRODUCTION

La mise en parallèle de Josué avec Moïse commence par la relation qui fonde leur rôle : le lien avec Yhwh. Celui de Moïse devient, dans le monde du récit, le repère aussi bien pour le peuple que pour le protagoniste lui-même. Car c'est l'expérience faite avec Moïse qui sert de garantie pour l'action future. Cette référence à la relation Moïse–Yhwh fonctionne dès lors dans la narration comme modèle. Nous l'explicitons à travers l'analyse de cette série de renvois (1,5.17a.b ; 3,7 ; 4,14) par lesquels se construit la relation de Josué avec Yhwh au seuil de l'entrée dans la Terre.

#### 2. CONSIDERATIONS PRELIMINAIRES

Les « considérations préliminaires » fourniront des descriptions de la forme des énoncés, en « contexte restreint », dans lesquels apparaît le nom de Moïse, par classe. Cela permettra d'expliquer les indices qui organisent les tableaux où les composantes syntaxiques des références sont rangées en colonnes. On présente ci-après le tableau des renvois à la relation de Moïse avec Yhwh :

מֹשֶׁה	עַם	הַיְיָ	כָּאֲשֶׁר		1,5
כִּן נִשְׁמַע אֵלָיֶךָ	מֹשֶׁה	אֵל	שְׁמִעֵנוּ	כָּכָל אֲשֶׁר	1,17a
	מֹשֶׁה	עַם	הַיְיָ	כָּאֲשֶׁר	1,17b
אֶהְיֶה עִמָּךְ	מֹשֶׁה	עַם	הַיְיָ	כָּאֲשֶׁר	3,7
כָּל־יְמֵי חַיָּי	מֹשֶׁה	אֶת־	יָרְאוּ	כָּאֲשֶׁר	4,14
				וַיֵּרְאוּ אֹתוֹ	

On constate d'emblée que le caractère formulaire des versets rangés ci-dessus épouse la structure suivante : < מֹשֶׁה – *verbe* – אֲשֶׁר [כל] ><sup>280</sup>. Compte tenu du fait que la narration construit le personnage à travers les relations, on sera attentif aux différents acteurs (personnages et narrateur). Ainsi, dans cette première série, les locuteurs sont Yhwh (1,5 ; 3,7) et les tribus transjordanienues (1,17a ; 1,17b) ; Josué se situe comme l'interlocuteur commun. Moïse est l'objet du discours (1,5.17a.b ; 3,7). En d'autres termes, Yhwh et les tribus parlent à Josué de Moïse. Et la dernière occurrence

<sup>280</sup> Le texte grec offre diverses locutions pour כָּכָל אֲשֶׁר / כָּאֲשֶׁר : ὡςπερ (1,5), κατὰ πάντα ὅσα (1,17a), διὰ τρόπον (1,17b), καθότι (3,7), ὡςπερ (4,14). Pour comprendre cette variation, il convient d'étudier au préalable la fonction de ces expressions dans *Jos<sup>LXX</sup>*, autrement toute comparaison risque de devenir superficielle. Ces syntagmes prépositionnels accouplés avec le verbe עָשָׂה ont servi à soutenir la thèse du lien 'Dt–Jos', dans LOHFINK, « Geschichtstypologisch », 75-103 ; MOENIKES, « Beziehungssysteme », 69-85. Ainsi, selon Moenikes (p. 74), Jos 4,23 serait le centre de l'ensemble Dt–Jos. Dans les occurrences que nous étudions, le nom de Moïse n'apparaît jamais selon la structure : עָשָׂה + כָּכָל אֲשֶׁר / כָּאֲשֶׁר.

(4,14) produite par le narrateur conclut l'échange sur une comparaison des deux figures.

Au point de vue de la langue, les verbes employés qui portent la dynamique de la comparaison sont de type statif, puisqu'ils décrivent un « état » : « être avec » :  $\sqrt{\text{היה}}$  (« être avec » : 1,5.17b ; 3,7) ;  $\sqrt{\text{שמע}}$  (« écouter/obéir » : 1,17a)<sup>281</sup> ;  $\sqrt{\text{ירא}}$  (« craindre » 4,14). Ensuite, les expressions caractéristiques du problème de « relation » sont : « Je serai avec toi » ( $\text{אֶהְיֶה עִמָּךְ}$  : 1,5 ; 3,7), dit Yhwh ; « que Yhwh soit avec toi » ( $\text{יְהוָה יִהְיֶה יְעִמָּךְ}$  (1,17b), disent les tribus transjordanienues. On s'aperçoit donc que toutes les relations (Moïse-Yhwh, Peuple-Moïse, Josué-Yhwh et Josué-Peuple), s'organisent autour de la présence de Yhwh (« être avec » :  $\sqrt{\text{היה}}$ ), fondement de la relation du peuple avec Moïse et Josué (cf. 1,17a et 4,14).

Ces observations très succinctes font apparaître des convergences. Elles laissent entrevoir que : 1°) la comparaison entre Josué et Moïse est analogique, c'est-à-dire qu'elle repose sur des éléments de similitude, signalée par l'expression  $\text{כְּאַשֶׁר}$  et ses équivalents ; 2°) un changement qualitatif dans la relation du peuple avec Josué en référence à Moïse intervient entre 3,7 et 4,14. L'examen de ces versets nous introduira dans le contenu des différents énoncés à travers une investigation qui prend en compte le contexte plus large de chaque occurrence et à l'intérieur duquel ces renvois se comprennent davantage.

### 3. ANALYSE DES OCCURRENCES

1,5 : « Personne ne se dressera devant toi, tous les jours de ta vie ; comme j'ai été avec Moïse, je serai avec toi : je ne te laisserai pas tomber et ne t'abandonnerai pas. »

C'est Yhwh qui, dans son discours inaugural à Josué (1,2-9)<sup>282</sup>, introduit cette référence à Moïse. Compte tenu du genre discursif, on considérera les aspects rhétoriques tels que le locuteur (Yhwh) et l'allocutaire (Josué), et l'organisation du contenu de cette adresse qui est constituée de deux parties<sup>283</sup> : la première, les vv.2-5, a pour objet d'une part « toi et tout ce peuple » ( $\text{וְכָל-הָעָם הַזֶּה אִתָּךְ}$ ), c'est-à-dire les acteurs, et d'autre part la tâche qui incombe à Josué, à savoir traverser le Jourdain ( $\text{עָבַר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה}$ ) ; la deuxième, les vv. 6-9, définit une autre tâche de Josué, le guide à la suite de Moïse ( $\text{תִּנְחִיל אֶת-הָעָם הַזֶּה אִתָּךְ}$ ), assortie des conditions de sa réussite. Josué

<sup>281</sup> Joüon fait observer que « de nombreux verbes statifs expriment actuellement ce qui pour nous est vraiment une action, p. ex.  $\sqrt{\text{שמע}}$ ,  $\sqrt{\text{שמע}}$  *entendre* », voir JOÜON 41b ; on trouvera la liste des verbes de la même catégorie en JOÜON 41f.

<sup>282</sup> On procèdera à l'analyse du discours (Jos 1,2-9) à l'intérieur de la relation Yhwh-Josué pour en déceler la signification et la fonction. Ici l'examen se limitera au repérage de la relation Josué-Moïse.

<sup>283</sup> Voir aussi NELSON, *Joshua*, 33 ; SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 199 ; certains proposeraient d'autres sous-unités : vv.2-5 ; v.6 ; vv.7-8 ; v.9, voir par exemple, SICRE, *Josué*, 82 ; ou encore vv.2-6 ; vv.7-9, voir RÖMER, *Väter*, 352.

est personnellement interpellé par l'emploi de **אתה** dans les deux parties (v.2/v.6), structurant le texte de manière symétrique comme l'illustre la présentation ci-après :

v.2 : tâche 1 <עבר/√>	v.6 : tâche 2 <נחל/√>
vv.3-4 : totalité de la <b>אֶרֶץ</b>	vv.7-8 : totalité de la <b>תּוֹרָה</b>
v.5 : Assistance de Yhwh	v.9 : Assistance de Yhwh

Notre investigation se limitera aux vv.2-5, contexte du v.5 sous analyse. Cette partie se prête à la présentation spatiale suivante<sup>284</sup> :

A	
v.2a	מֹשֶׁה עֶבְדִּי מָתַ
v.2b	קוֹם עַבְרָא אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה אַתָּה וְכָל־הָעָם הַזֶּה [...]
B	
v.3a	כָּל־מְקוֹם ... לָכֶם נִתְּחִי
v.3b	כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֵלַי מֹשֶׁה
v.4a	מִהַמִּדְבָּר וְהַלְבָנוֹן הַזֶּה וְעַד־הַנָּהָר הַגָּדוֹל נְהַר־פָּרַת
v.4b	כָּל אֶרֶץ ... יִהְיֶה גְבוּלְכֶם
C	
v.5a	לֹא־יִתְצַב אִישׁ לִפְנֵיךָ כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ
v.5b	כַּאֲשֶׁר חִיִּיתִי עִמָּךְ מֹשֶׁה
v.5c	אֶהְיֶה עִמָּךְ
v.5d	לֹא אֶרְפָּךְ וְלֹא אֶעֱזָבְךָ

Le tableau ci-dessus<sup>285</sup> montre que le discours s'organise en trois vagues successives A (v.2), B (vv.3-4) et C (v.5)<sup>286</sup>. Les sections B et C sont construites chacune en enveloppe. En B, la thématique est celle de la terre dans sa totalité (v.3a : כָּל־מְקוֹם / v.4b : כָּל אֶרֶץ), comme don qui sera fait (v.3a : נִתְּחִי / v.4b : יִהְיֶה גְבוּלְכֶם) conformément à ce qui fut annoncé à Moïse (v.3b) et dont tous les fils d'Israël comme peuple seront bénéficiaires (v.4b : גְבוּלְכֶם). En C, le thème est celui de la présence/assistance de Yhwh à Josué (v.5c). Cette promesse d'assistance de formulation positive (v.5bc) est enveloppée de deux membres de formulation négative au sujet de

<sup>284</sup> Nous présentons dans le tableau les éléments essentiels (cf. chap. 7 pour compléments).

<sup>285</sup> Pour des raisons de commodité, nous traduisons ici en note le texte : A/ 2a « Moïse mon serviteur est mort » ; 2b « lève-toi, traverse le Jourdain, toi et tout ce peuple [...] » ; B/ 3a « tout endroit ... à vous je l'ai donné » ; 3b « comme j'ai parlé à Moïse » ; 4a « Du désert et de ce Liban, et jusqu'au grand fleuve, le fleuve Euphrate » ; 4b « tout le pays ... sera votre territoire » ; C/ 5a « Personne ne se dressera devant toi, tous les jours de ta vie » ; 5b « comme je fus avec Moïse » 5c « Je serai avec toi » ; 5d « je ne te laisserai pas tomber, je ne t'abandonnerai pas ».

<sup>286</sup> On n'a pas affaire à un chiasme (A/ v.2 – B/ v.3 – C/ v.4 – B'/ v.5 – C'/ v.6) dont le centre serait כָּל אֶרֶץ, comme le propose RÖMER, *Väter*, 353 ; Id., « La fin de Josué », 4, avec à nouveau « la description du pays comme centre du texte dans sa forme finale ». Cette proposition sera discutée plus en détails au chapitre 7 de notre étude.



l'opposant (v.5a) et de l'adjuvant (v.5d)<sup>287</sup> à Josué. Dans ces trois phases qui modulent cette première partie de l'adresse de Yhwh à Josué, la référence à Moïse est récurrente. Yhwh noue ainsi avec Josué la relation qu'il avait avec Moïse, mort à présent (v.2a). Son assistance se transpose cette fois-ci sur Josué : « Dieu a été avec Moïse. Il sera avec Josué et avec ceux qu'il conduit »<sup>288</sup>, dit Soggin.

Le caractère performatif de la promesse signifie que Yhwh est déjà et sera toujours avec Josué (v.5a : כָּל יְמֵי חַיָּיָךְ), de sorte que les thèmes de la terre (B) et de la présence/assistance de Yhwh (C) expriment de manière concrète cette continuité entre Moïse et Josué. La thématique en A (v.2ab) est subtile : puisque la mort a réduit Moïse à l'inactivité (v.2a), Yhwh ordonne à Josué d'agir (v.2b). L'ordre de Yhwh, qui est également un acte performatif<sup>289</sup>, transforme sa relation avec Josué de telle sorte que, de simple membre du peuple, il devient le nouveau עֲבָד<sup>290</sup>. Cela apparaît davantage dans une perspective verticale où se déploie la dynamique de l'expression de l'autorité (cf. Chapitre 7), que dans celle horizontale qui nous occupe ici, où seule est apparente la transposition du rôle de « Serviteur de Yhwh ». Examinons donc le verset 5 pour mieux cerner la référence à Moïse.

C'est au sujet de l'assistance divine promise à Josué (אֲהִיָּה עִמָּךְ) que cette référence est faite. Le parallèle est obvie : אֲהִיָּה עִמָּךְ // הָיִיתִי עִם־מֹשֶׁה. Les deux propositions sont coordonnées par le comparatif : כַּאֲשֶׁר. De quelle type d'assistance Josué a-t-il besoin ? La réponse souvent donnée est de nature militaire, à cause de l'interprétation de l'expression לְאַחֲזִיב אִישׁ לַפָּנִיךָ du v.5a<sup>291</sup>. Il y serait question des ennemis (de Josué et du peuple). L'implication d'une telle lecture est que Josué revêt un profil de chef mili-

<sup>287</sup> Le v.5d est aussi une reprise de 5c. Sa formulation négative devient emphatique, nous semble-t-il.

<sup>288</sup> Voir SOGGIN, *Josué*, 31, qui constate que la « continuité historique est de nouveau soulignée ». Par « historique », il faut simplement entendre la succession des événements et des générations (voir SOGGIN, *Josué*, 18ss, sur les considérations proprement historiographiques). Il s'agit donc d'un *passé* accessible dans le *présent* du récit (cf. Jos 4,6-7.21-24). GILMOUR, *Representing the Past*, propose une conceptualisation de l'histoire, voire de l'historiographie, à travers la modalité propre au récit biblique ; elle met en contraste les principes d'écriture de l'histoire en usage aujourd'hui et ceux d'hier opérant dans les Écritures, notamment dans le livre de Samuel. La finalité demeure la même : la représentation du passé.

<sup>289</sup> La force illocutoire d'un impératif autant que d'une promesse est d'instaurer une « transformation des rapports entre les interlocuteurs » remarque DUCROT, « Langage et action », 782.

<sup>290</sup> En Jos 1,7, Yhwh emploiera de nouveau l'expression עֲבָדִי מֹשֶׁה. Souvenons-nous que si Josué devient le Serviteur de Yhwh, l'autorité de Moïse, Serviteur de Yhwh, demeure. La mort n'ôte rien à ce qu'elle a consacré, à savoir le statut de celui qui a accompli de manière exemplaire la volonté de Yhwh.

<sup>291</sup> On cite souvent Dt 7,24 ; 11,25 comme justificatif. Voir WEINFELD, *Deuteronomistic School*, 45-51 (précisément pp. 45 ; 48) ; BUTLER, *Joshua*, 12 ; NELSON, *Joshua*, 33 ; SICRE, *Josué*, 88. Or, une différence de préposition peut y être relevée : בְּפָנֶיךָ.

taire. Si la présence de Yhwh promise à Josué est analogue à celle dont a bénéficié Moïse, et si cette présence signifie nécessairement une assistance militaire, alors il faut dire que Moïse avait aussi le profil d'un chef militaire. Une telle affirmation mérite quelque nuance. On est en droit de reprendre la question à la base et de se demander si l'expression en soi est vraiment martiale.

Le syntagme  $\sqrt{\text{יצב}} \text{ לִפְנֵי־}$  (*Hitp.*)<sup>292</sup> (avec la préposition ל), qui se distingue de  $\sqrt{\text{יצב}} \text{ בְּפָנֵי־}$  (*Hitp.*)<sup>293</sup> (avec la préposition ב), a vraisemblablement une signification plus générique<sup>294</sup>. Il signifierait « prendre position devant quelqu'un » ou « tenir tête à quelqu'un »<sup>295</sup>. Le livre même de Josué fournit un idiomme plus spécifique aux situations de guerre. On le retrouve dans une adresse de Yhwh à Josué au sujet de la guerre (10,8), dans un récapitulatif du narrateur (21,44), et enfin dans l'exhortation de Josué (23,9). Si la structure syntaxique de ces versets ressemble à celle de 1,5, le contenu sémantique est cependant différent :

	לִפְנֵי־	לֹא יִחַצֵּב אִישׁ	1,5
	בְּפָנֵי־	לֹא יַעֲמֹד אִישׁ	10,8
מִכָּל־אֹיְבֵיהֶם	בְּפָנֵיהֶם	לֹא־עֲמַד אִישׁ	21,44
	בְּפָנֵיהֶם	לֹא־עֲמַד אִישׁ	23,9

En 10,8 ; 21,44 et 23,9 le contexte est clairement celui de la guerre<sup>296</sup>. Ce n'est pas le cas en 1,5. On constate en outre une différence de verbes :  $\sqrt{\text{יצב}}$  (1,5) et  $\sqrt{\text{עמד}}$  (10,8 ; 21,44 ; 23,9). L'attitude ou l'action de Yhwh dans ces situations est également différente : en 1,5, il assure à Josué son assistance (son « être-avec »), tandis que dans les trois autres cas, il livre les ennemis (10,8 et 21,44  $\sqrt{\text{נחל}}$ ) et les dépossède (23,9  $\sqrt{\text{ירש}}$ ). Ces différences montrent bien qu'il faut donner à l'expression de 1,5 une signification plus large d'adversité. Celle-ci pourrait être aussi bien interne qu'externe. Toute autorité, à un moment ou à un autre, en vient à faire face à quelque opposition à l'intérieur même de la société dont elle a la responsabilité. Yhwh

<sup>292</sup> Voir aussi : Ex 8,16 ; 9,13 ; Dt 9,2 ; Jos 24,1 ; Pr 22,29 ; Si 46,3 ; 2 Ch 11,13.

<sup>293</sup> Voir par exemple Dt 7,24 ; 9,2 ; 11,25. En Dt 31,14 (x2) l'expression a bien une connotation frontale.

<sup>294</sup> Le syntagme  $\sqrt{\text{יצב}} \text{ לִפְנֵי־}$  apparaît par exemple en Ex 8,16 ; 9,13 ; Jos 24,1 ; 1 S 10,19 ; il n'y est pas question de guerre contre celui qui est en face.

<sup>295</sup> Voir SOGGIN, *Josué*, 28 (« tenir tête »). Même en Dt 9,2 ( $\text{מִי יִחַצֵּב לִפְנֵי בְנֵי עֲנָק}$ ) où l'on peut penser à la guerre, une lecture attentive indique qu'il s'agit davantage de caractérisation de l'aspect physique des fils d'Anaq qui défit toute compétition, que de guerre proprement dite (voir aussi Dt 2,10).

<sup>296</sup> Juste avant Jos 10,8, Josué monte à Guilgal  $\text{הַחֵיל הַגָּדוֹל נִבְּוִי וְכָל גִּבּוֹרֵי הָעָם הַמִּלְחָמָה עִמּוֹ וְכָל אֹיְבֵיהֶם}$  (10,7); le narrateur en 21,44 emploie le terme « ennemis » :  $\text{כָּל־אֹיְבֵיהֶם}$ . En 23,9, on a l'expression  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם בָּכֶם וַיִּירָשׁ יְהוָה מִפְּנֵיכֶם גּוֹיִם גְּדֹלִים וְעַצּוּמִים לָכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם}$  (23,10). Or selon WEINFELD, « Elders », 529 : « The expression [...] expresses the service or the devotion of a faithful servant to his king, whether human or divine ». Dans le contexte de Josué, ce service prend une connotation plus spécifiquement martiale.

promet de ne pas abandonner Josué, non seulement face aux ennemis externes, mais aussi face aux inimitiés internes si son autorité venait à être contestée à l'intérieur de son peuple<sup>297</sup>.

Cette analyse nous a conduit à la conclusion que l'autorité de Josué n'est pas uniquement celle d'un chef militaire. Elle s'explique davantage par celle du « Serviteur de Yhwh », qu'il faudra davantage expliciter. Il se crée ainsi une relation Josué–Yhwh qui remplace la relation Moïse–Yhwh<sup>298</sup>. Ce discours qui instaure une relation particulière entre Yhwh et Josué se passe toutefois à l'insu du peuple.

1,17a.17b : « <sup>17a</sup>Comme nous avons écouté [= obéi à] Moïse, ainsi nous t'écouterons [= t'obéirons] ; <sup>17b</sup>seulement (ךָ) que Yhwh ton Dieu soit avec toi, comme il fut avec Moïse. »

Suite à l'invitation de Josué qui demandait aux tribus transjordanienues de se montrer solidaires de leurs frères conformément aux directives de Moïse (1,16-18), les tribus formulent leur réponse (וַיַּעֲנֵי) à Josué (1,13-15)<sup>299</sup> en référence à Moïse. Il s'agit d'une allégeance sans réserve à Josué. Plus qu'une simple affirmation de bonne disposition, ce discours met en jeu la relation entre Josué, le nouveau chef, et le peuple. Les tribus de l'Est qui ont déjà acquis leur partimoinne sont les mieux indiquées pour cet acte de « reconnaissance politique ». En effet, le v. 16 présente la promesse d'obéissance de manière concrète, c'est-à-dire en actes : le chef ordonne

<sup>297</sup> A ce propos, la même interprétation se lit dans le commentaire en hébreu moderne de AHITUV, *יהושע*, 74 : « *לא יחייבב מולך איש מן האויבים שאת ארצם אתה יוצא לכבוש ; ואיש « ; זאיש » [nous traduisons : « on ne se dressera pas contre toi, *quelqu'un parmi les ennemis* dont tu vas conquérir la terre ; et *quelqu'un parmi les fils d'Israël* ne se lèvera pas pour faire appel contre ton autorité ('leadership') » ; le soulignement est nôtre] ; voir aussi BOLING – WRIGHT, *Joshua*, 123. En effet, Josué, le מֹשֶׁה, qui remplace Moïse pourrait s'attendre à une contestation interne de son autorité (cf. 1,18). Yhwh « fut avec » Moïse non seulement face aux oppositions extérieures (cf. Ex 7,17-21 ; Nb 12,1-10) selon sa promesse (cf. Ex 3,12 : כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ), mais il prit également parti pour lui face aux adversités internes (cf. Nb 12 ; 16). Ces deux aspects sont davantage développés par BERMAN, *Analogy*, 34-35 (« enemy without », c'est-à-dire les Cananéens ; « enemy within », c'est-à-dire « the potentially wayward Israelite », dont Akân est l'exemple).*

<sup>298</sup> Pour la même lecture, voir WOULDSTRA, *Joshua*, 61.

<sup>299</sup> Dans l'interprétation de ce passage, on s'est interrogé sur l'attitude de Josué et des tribus : Josué s'adresse-t-il particulièrement à ces tribus transjordanienues ? ou encore : les tribus transjordanienues répondent-elles à titre personnel ou au nom de toutes les autres tribus ? D'après FERNANDEZ, *Iosue*, 108, « verba non transiordanicorum solum, sed totius populi » ; la même opinion est reprise par BUTLER, *Joshua*, 21 ; BOLING – WRIGHT, *Joshua*, 136, y voient une intégration tardive des tribus de l'Est à Israël, pays jadis limité à la région Ouest. Selon CAMPBELL – O'BRIEN, *Deuteronomistic History*, 109, cette adresse aux tribus transjordanienues est tout simplement mal placée : « Joshua's address to the eastern tribes would more appropriately precede the officers' activities in preparing the strike camp ». On ne cernerait mieux cette problématique qu'au chapitre 8, lorsqu'il sera question de la rhétorique à l'œuvre entre Josué et ces tribus.

( $\sqrt{\text{צוה}}$ ) et envoie ( $\sqrt{\text{שלח}}$ ) ; les sujets exécutent (respectivement :  $\sqrt{\text{עשה}}$  et  $\sqrt{\text{הלך}}$ ), traduction concrète de l'obéissance :  $\sqrt{\text{שמע}}$ , « écouter (= obéir) » (v.17). Cette allégeance a un caractère absolu par son insistance sur la totalité, à preuve les expressions employées :  $\sqrt{\text{ואל-כל-אשר}}$  ...  $\sqrt{\text{כל-אשר}}$  (v.16) et encore :  $\sqrt{\text{ככל-אשר}}$  (v.17a). La dernière partie du discours (v.18a) énonce sous une autre modalité le sort extrême de toute désobéissance exprimée par le verbe  $\sqrt{\text{מרדה}}$ <sup>300</sup> (« se rebeller ») et explicité par l'expression parallèle  $\sqrt{\text{ולא-ישמע}}$  (« et qui n'écoute pas tes paroles ») ; ceci renvoie au v.16a, c'est-à-dire à la promesse d'exécution de tout ordre de Josué. La double référence à Moïse au v.17 advient dans ce contexte et fait comprendre le rôle de Josué à la tête du peuple.

Au plus près du texte de ce verset, on distingue deux membres : v.17a et v.17b. Chaque membre se subdivise en deux segments, créant deux cercles concentriques :

A (17aα) Nous – Moïse :  $\sqrt{\text{אשר-שמענו אל-משה}}$   $\sqrt{\text{ככל}}$

B (17aβ) Nous – Toi :  $\sqrt{\text{כן נשמע אליך}}$

B' (17bα) Yhwh – Toi :  $\sqrt{\text{רק יהיה יהוה אלהיך עמך}}$

A' (17bβ) Yhwh – Moïse :  $\sqrt{\text{כאשר היה עם-משה}}$

Cette structure met en symétrie les relations Peuple–Moïse–Yhwh (R<sub>1</sub>) et Peuple–Josué–Yhwh (R<sub>2</sub>), de sorte que R<sub>2</sub> est envisagée comme parallèle à R<sub>1</sub>. L'allégeance du peuple à Josué (A-B) ne peut se maintenir que si, de la part du nouveau chef, elle est garantie par le type de relation Yhwh–Moïse (B'–A')<sup>301</sup>.

En effet, la totale disponibilité du peuple envers le nouveau chef, Josué, et sa promptitude à se conduire de la même manière qu'il le fit avec Moïse (la formulation  $\sqrt{\text{ככל אשר-כן}}$  : 17a<sup>302</sup>) est soumise à l'épreuve de la condition introduite par l'adverbe  $\sqrt{\text{רק}}$  en 17b<sup>303</sup>. C'est l'autorité de Josué qui est ainsi

<sup>300</sup> Ce verbe caractérise un type de relation à l'autorité ; voir SCHWIENHORST, «  $\sqrt{\text{מרדה}}$  *mārāh* », 6-11 : une désobéissance consciente et volontaire (col. 8).

<sup>301</sup> Le jeu des pronoms montre bien une distinction de deux niveaux. Certains interprètes reprennent la leçon de la version grecque ( $\pi\lambda\eta\nu\epsilon\sigma\tau\omega\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma\ \delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \eta\mu\iota\omega\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \sigma\omicron\upsilon$ ) qui fournit le suffixe de la première personne du pluriel en 17ba pour corriger le TM ; voir par exemple SOGGIN, *Josué*, 29 (« YHWH, ton Dieu, soit avec nous »). La portée rhétorique de ce discours se déforme. Une telle opération affaiblit le caractère « personnelle » de la relation Josué–Yhwh.

<sup>302</sup> Voir SPAWN, *Citation*, 176-179.

<sup>303</sup> Cette particule indique-t-elle la « condition » ou le « souhait » ? Nous avons proposé la « condition ». Steuernagel l'interprète dans le même sens : « ...  $\sqrt{\text{רק}}$ , das streng genommen die Bereitwilligkeit zum Gehorsam an eine Bedingung knüpfen würde ... » (ID., *Josua*, 155 ; nous soulignons). Nelson fait remarquer que l'usage de la particule  $\sqrt{\text{רק}}$  « potentially restricts their [= les tribus transjordaniennes] enthusiasm and introduces some tension into the plot. [...] The first use of *raq* (v. 17) emphasizes their wish that Yahweh be with Joshua just as promised in v. 5, but also inserts a subtle note of contingency into their pledge of obedience. Once again Moses serves as the yardstick by which Joshua is measured », dans ID., *Josua*, 36 (nous soulignons). Prenons en compte la si-

mise à l'épreuve<sup>304</sup> quoique déjà reconnue. Naturellement, surgit la question de savoir comment le peuple vérifiera la relation personnelle de Josué avec Yhwh, que souligne par ailleurs le jeu des suffixes de la deuxième personne du singulier (B-B<sup>3</sup>). L'indicateur fourni par le peuple lui-même est le *modèle mosaïque*. Cet élément typique de la relation de Moïse avec Yhwh permettra une reconnaissance, non plus politique, mais « cognitive »<sup>305</sup>.

3,7 : Et Yhwh dit à Josué : « ce jour-ci, je commencerai à t'exalter aux yeux de tout Israël, qu'ils sachent que, comme j'ai été avec Moïse, je serai avec toi ».

La relation entre 3,7 et les versets précédemment analysés (1,5 ; 1,17) a longtemps été reconnue. Au-delà de la mention du nom de Moïse et des éléments de style<sup>306</sup>, une réorganisation des relations est à l'œuvre dans cette phase de transition. Si en 1,5 la relation Yhwh–Moïse devient Yhwh–Josué, en 1,17 la relation Moïse–Israël devient Josué–Israël à la condition que la précédente soit effective. Ce verset 3,7 sert alors à préparer la conjonction des deux relations en jeu autour de Josué toujours en référence à la relation Yhwh–Moïse. C'est l'élément pivot qui fera basculer les rapports. Le contexte de 3,7, c'est-à-dire 3,5-10, mérite une analyse assez précise. Certaines difficultés<sup>307</sup> arrêtent le lecteur désireux d'une meilleure perception de l'organicité de la péricope : notamment 1°) l'interprétation de גִּדְלוֹ ;

---

tuation, c'est-à-dire la guerre et le péril de la vie. Dans la mentalité du peuple, sans le secours de la divinité aucune issue favorable ne peut être espérée. Le fait donc que la divinité (Yhwh) soit avec le chef ne peut pas être un simple souhait, mais une condition *sine qua non* (du succès). D'où la coutume de la consultation de Yhwh. Quand cela n'est pas garanti, la rébellion devient une possibilité (cf. Jos 1,18). Voir aussi SOGGIN, *Josué*, 33. Il ne suffit pas non plus de considérer כִּי comme un adverbe emphatique au sens où le peuple dirait 'Oui, Yhwh ton Dieu sera avec toi...', comme traduit la TOB. Cela est insuffisant à rendre raison de la dynamique interne de la narration. Pour de plus amples considérations sur les propositions gouvernées par כִּי et leur interprétation, nous renvoyons à ANDERSEN, *Sentence*, §13 (pp.168-178).

<sup>304</sup> C'est ce que Sicre appelle « *un problema capital del libro* : ¿es Josué el verdadero sucesor de Moisés ? Que Dios lo demuestre con su ayuda (17b), que Josué lo demuestre con su valor (18b) », ID, *Josué*, 101 (Nous soulignons). Sur la question de la succession, nous renvoyons aux discussions du chapitre 1.

<sup>305</sup> Pour nombre de commentateurs, le modèle mosaïque vient du Deutéronome. Celui-ci devient la « grille de lecture » de Jos ; voir RÖMER, « La fin du livre », 75. Ce qui est énoncé *expressis verbis* par Römer est simplement appliqué par la plupart des commentateurs : voir par exemple BUTLER, *Joshua* ; SICRE, *Josué*. Sur cette question, nous renvoyons à notre argumentation au chapitre 1.

<sup>306</sup> Voir à titre indicatif ceux qui y reconnaissent un style « deutéronomiste » : BUTLER, *Joshua*, 46 ; WOUDESTRA, *Joshua*, 82 ; BLUM, *Studien*, 31 ; SICRE, *Josué*, 135. Biebersstein a une autre opinion : 1,5a [? DtrN] ; 1,17 [DtrA= Deuteronomist, Amtseinführung Josuas] (p.100-101) ; 3,7 [C<sub>2</sub> = Einarbeitung der Steinaufstellungserzählung] (p. 186), dans BIEBERSTEIN, *Josua*, 100-101.186.

<sup>307</sup> La difficulté légendaire de la narration de Jos 3–4 sera affrontée au chapitre 8.

√<sup>2</sup>) le lien entre les vv.7-8 et 9-10 ; 3°) et la signification du syntagme יהוה דְּבָרֵי (v.9).

Un premier indicateur de son unité est de type rhétorique : une série d'adresses où seuls Josué et Yhwh sont les locuteurs. Aux vv.7-8, c'est Yhwh qui parle à Josué, comme on peut le constater dans la disposition ci-dessous :

v.5	יהוה בְּקִרְבְּכֶם [...]	וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל־הֵעָם
v.6		וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל־הַכֹּהֲנִים
vv.7-8		וַיֹּאמֶר יְהוה אֶל־יְהוֹשֻׁעַ
v.9		וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
v.10	אֶל חַי בְּקִרְבְּכֶם [...]	וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ

La répétition de וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ au v.10 paraît superflue, à « un lecteur trop pressé », dit Langlamet<sup>308</sup>, puisque c'est toujours Josué qui parle et que l'allocutaire demeure implicitement le même : le peuple ou les fils d'Israël<sup>309</sup>. L'expression de la présence de Yhwh au milieu du peuple forme une inclusion grâce au syntagme בְּקִרְבְּכֶם (voir tableau : v.5 / v.10)<sup>310</sup>. Ainsi, du point de vue de l'organisation de la narration, le discours de Yhwh à Josué devient central dans tous les sens du terme : Josué / Josué / YHWH / Josué / Josué. La mention du nom de Moïse (v. 7) y revêt donc un caractère spécial.

Pour trouver des solutions aux difficultés indiquées ci-dessus, précisons la thématique qui unifie cette péricope. Ce serait à notre avis « les hauts faits de Yhwh ». En effet, au v.5, Josué dit au peuple אֲנִי יַעֲשֶׂה יְהוה בְּקִרְבְּכֶם נִפְלָא ( « Yhwh fera des *merveilles* au milieu de vous » ) ; ensuite, au v.7, Yhwh dit à Josué אֲחֵל גְּדֹלָךְ בְּעֵינֵי כָל־יִשְׂרָאֵל ( « Je commencerai à *t'exalter* aux yeux de tout Israël » ) ; enfin au v.9, Josué invite le peuple à s'approcher pour écouter יהוה דְּבָרֵי. Le v.10 sert de transition et annonce cet acte grandiose<sup>311</sup>.

Le premier terme, נִפְלָאוֹת, ne pose pas de problème de sémantique<sup>312</sup> : l'auditeur ou le lecteur comprend qu'il y aura un événement extraordinai-

<sup>308</sup> LANGLAMET, *Gilgal*, 46.

<sup>309</sup> Le parallélisme des allocutaires (<peuple v.5 – prêtres v.6> // <fils d'Israël v.9 – X v.10>) peut laisser penser que Josué s'adresse « aux prêtres » au v.10 et non au peuple tout entier. C'est l'opinion de Bieberstein qui estime que, après le discours de Yhwh (3,7-8) où il est question des prêtres, « folgt eine längere Rede, die das kommende Wunder erklärt und noch aus der Vorlage stammt. Zwar erfolgte diese schon in der Vorlage ohne Adressat, doch waren dort zuletzt die Priester als Adressaten (3,6abc) und als Handelnde (3,6de) genannt gewesen, weshalb der Bearbeiter vermutlich auch diese Rede (3,10abc.11.13) auf die Priester bezogen, ... », dans BIEBERSTEIN, *Josua*, 366 (nous soulignons).

<sup>310</sup> Voir aussi NELSON, *Joshua*, 61.

<sup>311</sup> Les éléments de l'événement seront énoncés en 3,11-13 ; voir notre analyse au chapitre 8.

<sup>312</sup> Voir KB II : « 3. miraculous acts (נִפְלָאוֹת [...]): - a. performed by God » (soulignement du dictionnaire) ; BDB : « wonderful acts of [הוה] ».

re ; le deuxième terme, *גִּדְּלָהּ* *Hif*, est aussi en rapport immédiat avec le haut fait qui sera raconté et sa signification est claire : « exalter » ; le troisième terme, *דְּבַרִּי*, par contre est moins évident<sup>313</sup> quant à sa signification. Tandis que l'hébreu dit *דְּבַרִּי יְהוָה*, la Septante offre comme leçon : τὸ ῥῆμα κυρίου. Le problème ici est surtout d'ordre sémantique et les deux leçons nous mettent en face d'une polysémie. Car en rigueur de termes, ces deux expressions ont une double signification<sup>314</sup> : soit « les paroles de Yhwh » (TM) ou « la parole du Seigneur » (LXX), soit « les faits de Yhwh » (TM) ou « le fait du Seigneur » (LXX)<sup>315</sup>. Ce ne sont pas les expressions hébraïque ou grecque en elles-mêmes qui font problème, puisqu'en Jos<sup>LXX</sup> 22,24 ; 23,15 on retrouve bien la signification de ῥῆμα-*fait*<sup>316</sup>. Qu'est-ce qui contraint ou du moins justifie le choix de la signification « parole » dans la plupart des interprétations ?

Langlamet constate que, premièrement, Jos<sup>LXX</sup> 3,9 n'est insolite ni par le terme grec choisi, ni par le nombre, c'est-à-dire un singulier parallèle à un pluriel. Il cite à l'appui Ex 24,3.4 ; Nb 11,24 ; 1 S 8,10 où *דְּבַרִּי* est traduit par ῥῆμα au singulier ou au pluriel<sup>317</sup> ; deuxièmement, « la traduction grecque du mot *דְּבַר* est trop peu rigoureuse et la fréquence de ῥῆμα trop considérable [...] pour que la traduction [...] révèle une intention spéciale » ; et troisièmement, la leçon la plus facile serait de l'assimiler à la formule prophétique *דְּבַרִּי יְהוָה*, « en raison de sa fréquence »<sup>318</sup>.

Notre hypothèse est que l'expression *דְּבַרִּי יְהוָה* signifie les « faits de Yhwh », c'est-à-dire les événements produits par Yhwh. Le mot ῥῆμα de la Septante conserve cette signification du texte. Le singulier dans la LXX

<sup>313</sup> Voir par exemple KEIL–DELITZSCH, *Josua*, 26-27 ; WOULDSTRA, *Joshua*, 82-83 ; BUTLER, *Joshua*, 46.

<sup>314</sup> Voir notamment en Gn 15,1 ; 18,14 ; 1 S 20,2 ; 1 R 11,41 ; 2 Ch 19,11 où *דְּבַר* signifie « faits ; actes ». Ce lexique a été amplement étudié par REPO, *Rhēma* (1951 pour le volume I).

<sup>315</sup> La Vulgate par contre enlève toute ambivalence lorsqu'elle dit : « audite *verba* Domini », où le mot « *verbum* » est opposé à « *res* » (réalité). Ce qui n'est pas le cas de *דְּבַר* (TM) ou ῥῆμα (LXX). Les traductions modernes suivent donc le premier sens : TOB (« les paroles du Seigneur ») ; EIN (« die Worte des Herrn ») ; Grec moderne (« τοὺς λόγους Κυρίου ») ; etc.

<sup>316</sup> Moatti-Fine commente Jos<sup>LXX</sup> 22,24 en ces termes : « *rhēma* a dans la LXX l'ambiguïté de l'hébreu *dābār*, “parole” ou “événement” ; on pourrait également traduire “par inquiétude d'un événement” », ID., *Jésus*, 225. Elle traduit les expressions « τὰ ῥήματα τὰ καλά » ; « τὰ ῥήματα τὰ πονηρά » de Jos 23,15 respectivement par « les biens » que Yhwh a fait advenir et « les maux » que Yhwh peut encore faire advenir ; voir ID., *Jésus*, 230.

<sup>317</sup> LANGLAMET, *Gilgal*, 105. L'auteur y fait remarquer qu'en certains textes, « l'expression *דְּבַרִּי יְהוָה* désigne ce que Yhwh vient de dire dans l'entretien précédent ».

<sup>318</sup> LANGLAMET, *Gilgal*, 105 ; voir aussi SOGGIN, *Josué*, 43. Le TM dont nous disposons n'est naturellement pas la *Vorlage* de la LXX. Mais l'étude de Langlamet est la plus détaillée. Bieberstein, qui est tout aussi détaillé sur Jos 1–6, n'affronte pas le problème.

aurait pour référent *un* (seul) événement<sup>319</sup> : le passage du Jourdain. Si nous maintenons la ligne de lecture qui montre qu'à cette étape de son parcours Josué doit et va bénéficier d'une intervention de Yhwh pour révéler au peuple qu'il est avec Josué (cf. 1,17), on s'expliquerait difficilement que ce dernier utilise la formule du messenger divin : « ainsi a parlé Yhwh » (cf. 7,13 ; 24,2). Car il ne s'agit pas pour lui d'apparaître comme porte-parole de Yhwh, mais de rassurer le peuple que Yhwh l'assistera. L'argument ici n'est pas la « parole » mais le « signe » : le peuple a besoin d'un signe mosaïque.

Par ailleurs, il n'y a pas de message de la part de Yhwh pour le peuple. Car en 3,7-8, Josué reçoit plutôt une promesse et une instruction pour exécuter sa première tâche : *עֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה* (cf. 1,2). En 3,9, il inviterait le peuple à écouter « les faits de Yhwh votre Dieu »<sup>320</sup>, qu'il annoncera en 3,10-13. Ceci admis, on remarque l'inclusion dans le passage à l'aide du lexique sur les hauts faits de Yhwh (v.5 // v.9), comme on peut le visualiser dans le tableau suivant :

v.5	Josué – peuple	<b>Annonce</b> : Yhwh fera des <i>נִפְלְאוֹת</i>
v.6	Josué – prêtres	<b>Ordre</b> ( <i>שִׂא</i> ): disposition des prêtres porteurs de l'arche
vv.7-8	YHWH à Josué	<b>Annonce</b> [v.7] : <b>exalter</b> ( <i>גִּדְּלֵ</i> ) Josué aux yeux du peuple ; <b>Instruction</b> [v.8] : sur la posture des prêtres dans le Jourdain
v.9	Josué – fils d'Israël	<b>Ordre</b> ( <i>נָשִׂי</i> ) : s'approcher pour écouter les <i>דְּבָרֵי</i> de Yhwh
v.10	Josué [...]	<b>Annonce</b> de l'événement (qui exaltera Josué).

Aux vv. 5.7.9, les hauts faits de Yhwh sont énoncés respectivement par Josué (vv.5 [*נִפְלְאוֹת* : pl.] ; 9 [*דְּבָרֵי* : pl.]) dont Yhwh est l'agent au bénéfice du peuple ; et par Yhwh lui-même (cf. v.7 : *גִּדְּלֵ*) qui est le sujet de l'action en faveur de Josué<sup>321</sup>.

<sup>319</sup> En rétrospective par contre, le texte grec emploie le pluriel pour les actes de Yhwh (voir 23,15). On pourrait objecter qu'en 3,5 la LXX utilise le pluriel (*θαυματα*). Le référent en ce cas serait tous les actes futurs que le livre racontera (voir 23,15).

<sup>320</sup> L'adjectif possessif, « votre », fait écho à la rhétorique de 1,17 et souligne le caractère personnel de la relation entre le peuple et Yhwh.

<sup>321</sup> Le premier sens du verbe est « exalter ; magnifier » (voir Gn 12,2 ; 1 R 1,37.47 ; 1 Ch 29,12.25 ; 2 Ch 1,1 ; Est 3,1 ; 5,11 ; 10,2 ; Jb 7,17 [un homme] ; Ps 34,4 ; 69,31 [Dieu]). Pour une phénoménologie de l'exaltation, on peut se baser sur 1 Ch 29,25 ; 2 Ch 1,1 ; Est 3,1 ; 6,2. Dans ces trois textes, c'est le supérieur (Yhwh ou le roi Xerxès) qui exalte le subalterne. *Au plan social*, attestée par Est 3,1 ; 6,2, la reconnaissance vient de l'autorité supérieure. Le bénéficiaire change de position sociale : Haman ou Mardochée. La « reconnaissance » est alors un acte de gratitude pour le bienfait reçu par le supérieur. *Au plan religieux*, attestée en 1 Ch 29,25 ; 2 Ch 1,1, la « reconnaissance » vient du peuple. Elle est d'ordre psychologique puisqu'elle se traduit par « la crainte / le respect ». Le bénéficiaire acquiert de l'autorité « morale ». Il prend de l'ascendance, pourrait-on



Malgré son apparente simplicité, la référence à Moïse en 3,7 répond à 1,17b<sup>322</sup> mais introduit également une difficulté. Le texte dit : **אֲשֶׁר יֵדְעוּ כִּי** (3,7b : « afin qu'ils sachent que comme je fus avec Moïse, je serai avec toi »). La finalité<sup>323</sup> du *fait* (ou des faits) qui se produira (ou se produiront) est de permettre l'identification du signe *typique* de la relation Yhwh–Moïse. C'est ce que fera découvrir le récit du passage du Jourdain qui, dans l'axe vertical de sa relation avec le peuple (cf. chapitre 8), dévoile la caractéristique essentielle du protagoniste.

4,14 : En ce jour-là, Yhwh exalta Josué aux yeux de tout Israël, et ils le craignirent comme ils craignirent Moïse tous les jours de sa vie.

Le constat du narrateur au v. 14 conclut l'argumentation globale du récit de la préparation (3,5-10) et de la traversée du Jourdain (3,10-4,13). Il prend toute sa signification<sup>324</sup> en 4,14-19, où s'achève le récit de la traversée. Comme introduction à cette péripécie, le v.14 présente l'état de la relation entre les fils d'Israël et Josué, relation établie avec le passage du Jourdain qui a servi de signe : « ce jour-là », **בַּיּוֹם הַהוּא**, rappelle **הַיּוֹם הַהוּא** de 3,7. Le verset sert ainsi de transition pour indiquer la fin de la traversée et l'entrée dans la Terre. Il marque un seuil temporel au moment où le seuil spatial est franchi.

Yhwh instruit à Josué (vv.15-16) d'ordonner aux prêtres porteurs de l'arche du témoignage (**הָעֵדוּת אֲרוֹן**)<sup>325</sup> de sortir du lit du fleuve. Les prêtres s'exécutent et les eaux regagnent leur place (v.18). Le passage du peuple à

---

dire. Le cas de Josué comporte cette deuxième dimension de la « reconnaissance ». Cependant, l'effet psychologique est la conséquence d'une reconnaissance « cognitive ». Le signe a modifié qualitativement la connaissance que le peuple avait de Josué.

<sup>322</sup> Les deux segments se répondent en une structure concentrique (a-b-b'-a') : 1,17b : a = **אֲשֶׁר הָיָה עִם־מֹשֶׁה** ; b = **כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי עִם־מֹשֶׁה** ; 3,7b : b' = **אֲהִיָּה עִמָּךְ** [locuteur=יהוה] ; a' = **כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי עִם־מֹשֶׁה**. Au niveau des personnages, on remarque aussi la position fort significative de Josué : a-b (peuple) – Josué – b'-a' (Yhwh). Josué doit établir un pont entre le peuple et Yhwh.

<sup>323</sup> Pour l'interprétation de **אֲשֶׁר** comme introduisant une finale, voir MERWE, *Reference Grammar*, §40.6/4.

<sup>324</sup> À quelle sous-unité appartient 4,14 ? Il n'y a pas de réponse qui fasse l'unanimité. Les critères ici adoptés sont syntaxiques et thématiques. On verra de nouveau au chapitre 8 que l'organisation de 4,10-13 ne permet pas de l'y inclure. Hawk par exemple propose « *Another Crossing : 4:10-14* » mais au bout de l'analyse il remarque que « [t]he Jordan itself stands between the two accounts, linking the stories of entry and exit, with the repetitions of 'br in 3:14-17 and 4:11-13 [sic] tying them together », ID., *Joshua*, 70 et n. 19.

<sup>325</sup> L'arche est qualifiée de façon unique : **הָעֵדוּת אֲרוֹן**. La raison de cette expression n'est pas donnée ; elle pourrait être : premièrement, une simple variation stylistique par rapport aux autres occurrences **אֲרוֹן הַבְּרִית** / **אֲרוֹן יְהוָה** (cf. 3,3.6.17 ; 4,7.11) ; deuxièmement, un indicateur que l'arche fait désormais partie des signes-témoins de l'événement du Jourdain comme action de Yhwh en faveur d'Israël, vu que dans le livre plusieurs éléments fonctionnent comme témoins avec la même racine **עָדָה** : l'autel (22,28), le peuple (24,22), la pierre (24,27).

pied sec n'est plus raconté ; il fait l'objet d'une précision temporelle : בְּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן (v.19). Au point de vue de l'information sur le temps, les vv.14 et 19 forment une inclusion. Deux thématiques du récit sont alors renouées dans cette péricope conclusive (4,14-19) : l'exaltation de Josué (cf. 3,7) et l'autorité de Josué sur les prêtres porteurs de l'arche (cf. 3,8)<sup>326</sup>.

En effet, dans le contexte de Jos 3–4, l'interprétation de 4,14, où le narrateur récapitule et confirme les débuts de Josué à la tête du peuple, ne peut pas ignorer la promesse de Yhwh en 3,7. La correspondance verbale a long-temps été relevée : 4,14aα (בְּיָוֶם הַהוּא נָדַל יְהוָה אֶת־יְהוֹשֻׁעַ) // 3,7aα (הַיּוֹם הַזֶּה) ; 4,14aβ (בְּעֵינֵי כָל־יִשְׂרָאֵל) // 3,7aβ (בְּעֵינֵי כָל־יִשְׂרָאֵל). Le constat du narrateur en 4,14 ne désigne donc pas une *approbation* du peuple, mais l'accomplissement de la promesse faite en 3,7 et dont seuls Josué et l'auditoire du récit sont informés.

Pour notre recherche, deux aspects méritent une ultime clarification : la signification du verbe יִרָא dans ce contexte et, de nouveau, la comparaison (בְּאַשְׁרֵי) avec Moïse. Premièrement, la crainte<sup>327</sup> exprimée par le verbe יִרָא, caractérisant la réaction du peuple vis-à-vis de Josué, révèle qu'Israël a été convaincu de la présence de Yhwh. Deuxièmement, la traversée du Jourdain fut le signe qui a rappelé l'événement mosaïque, à savoir la traversée de la Mer des Joncs (cf. Jos 4,23). Le peuple avait ainsi la « preuve » recherchée (cf. 1,17)<sup>328</sup>, à savoir l'assurance de la présence de Yhwh dont le

<sup>326</sup> En Jos 3,8, Yhwh instruit Josué d'ordonner aux prêtres porteurs de l'arche de demeurer dans le Jourdain (בַּיַּרְדֵּן תַּעֲמִידוּ), et en 4,16, Yhwh dit de nouveau à Josué d'ordonner aux prêtres qu'ils sortent du fleuve (וַיֵּצְאוּ מִן־הַיַּרְדֵּן).

<sup>327</sup> STÄHLI, « *jr'* fürchten », 765-778.

<sup>328</sup> La crainte est un effet psychologique qui devient à son tour une expression. Dans notre contexte, elle exprime la reconnaissance de la présence de Yhwh, rendue visible par un signe merveilleux. D'autres occurrences corroborent cette interprétation :

1°) En Ex 14,31 וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת־יְהוָה וַיֵּאֱמִינוּ בַיהוָה וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ, à la fin de la traversée de la Mer des Joncs, le peuple a craint Yhwh et mis sa confiance en Yhwh et en Moïse.

2°) En 1 S 12, à la période de la moisson (1 S 12,17 // Jos 3,15), Samuel promet une « grande chose » : le tonnerre et la pluie. Yhwh l'exauça. Alors le peuple craignit Yhwh et Samuel (12,18 : וַיִּירָא מְאֹד אֶת־יְהוָה וְאֶת־שְׁמוּאֵל כָּל־הָעָם).

3°) En 1 R 3,28, à l'issue d'une décision d'une sagacité plus qu'humaine, prise par le nouveau roi Salomon, le peuple craignit le roi (וַיִּירָאוּ מִפְּנֵי הַמֶּלֶךְ) : « face au roi », כִּי רָאוּ, « parce qu'ils constatèrent (רָאִהוּ) que la sagesse de Dieu était en lui ».

Selon la *TOB* (Jos 4,14 note k), « [1]'usage de ce verbe qui exprime presque toujours la crainte sacrée de l'homme devant Dieu est ici étonnant puisque le peuple doit craindre Josué. Seuls Samuel (1 S 12,18) et Salomon (1 R 1,51) sont objets de cette crainte, en hommes investis de la charge de gouverner le peuple. Moïse et Josué en tant que chefs du peuple préfigurent cette fonction royale. »

Une première mise au point sur cette note s'avère utile : seul 1 S 12,18 correspond à Jos 4,14. Le cas de Salomon en 1 R 1,51 est différent. Adonias craint Salomon pour sa vie. Deuxièmement, l'emploi du verbe יִרָא confirme précisément qu'il s'agit non de Josué, mais de la présence de Yhwh « avec lui » comme l'illustre le cas de Samuel. La structure est identique : un élément visible (le signe merveilleux, grandiose) révèle (acte cognitif) la présence d'une réalité invisible (la présence de Yhwh). Cette structure n'a aucune

lien avec Moïse servait de signe de reconnaissance. L'acte de reconnaissance, faut-il le répéter, est de nature cognitive et non « politique ». Si cette distinction est prise en compte, le renvoi à Moïse fonctionne simplement comme référence à un paramètre connu du peuple. Dès lors, certaines interprétations intéressantes en soi ne peuvent être soutenues sans une qualification plus précise : « Joshua is portrayed, in parallel circumstances, as a new Moses », comme le propose Fishbane<sup>329</sup>, ou « the narrative once again stresses Moses' superiority to Joshua » ou encore « Joshua is exalted because he faithfully carries out the commands of YHWH and Moses », comme l'affirme Hawk<sup>330</sup> ne convainquent pas. La question de la fonction de Jos 3–4 nous permettra de mieux asseoir notre interprétation.

Après les analyses des différentes références à la relation Moïse–Yhwh, que nous avons menées jusque-là, il ne nous semble pas justifié de dire que l'autorité de Josué est relativisée. Les références à la personne de Moïse en sa qualité d'intermédiaire entre Yhwh et Israël, son peuple, révèle à ce dernier, par le passage merveilleux du Jourdain, que Josué est le nouveau « Serviteur de Yhwh », en remplacement de Moïse. Les textes analysés jusque-là nous autorisent à affirmer que le rapprochement de la figure de Josué à celle de Moïse s'opère sur le plan de leurs relations respectives « avec Yhwh ».

#### 4. APERÇU SYNTHETIQUE DES RESULTATS

Dans cette première série, les références à Moïse (1,5.17a.17b ; 3,7 ; 4,14), que nous venons d'examiner, ne sont pas isolées les unes des autres. Comme on l'a déjà relevé, elles s'articulent sur la relation Moïse–Yhwh qui sert de modèle à Josué.

Le protagoniste assume, après et en remplacement de Moïse, des relations caractérisées dans les termes suivants : « avec Yhwh » (1,5 ; 1,17b) et « avec le peuple » (1,17a ; 3,7). La première relation (Josué–Yhwh) devient le fondement de la seconde (Josué–Peuple). Ces relations sont mises en place en analogie avec l'expérience du peuple sous Moïse<sup>331</sup>, comparaison rendue explicite à travers une interaction des discours des différents ac-

---

fonction « politique » du type d'approbation par le peuple de l'autorité de Josué, encore moins de Moïse, de Samuel ou de Salomon. Cette dernière interprétation est fort courante : voir Woudstra, *Joshua*, 94 : « Joshua, like Moses, is *accepted* as God's accredited spokesman » (nous soulignons) ; Butler, *Joshua*, 50. Pour le cas de Josué, nous montrerons la fonction de Jos 3–4 au chapitre 8.

<sup>329</sup> FISHBANE, *Biblical Interpretation*, 359.

<sup>330</sup> HAWK, *Joshua*, 71.

<sup>331</sup> Une question se pose : si la seconde génération n'a pas fait l'expérience de la traversée de la Mer des Joncs (cf. 4,23), comment celle-ci peut-elle servir de signe d'identification de la relation Moïse–Yhwh ? Selon le récit de Josué, c'est par la voie du récit (oral) que la connaissance est transmise aux générations, des pères aux fils (cf. 4,6-7.20-24), et de manière générale par ce que l'on a entendu : on sait (יָדַעַתִּי) parce qu'on a entendu (שָׁמַעְתִּי) (cf. Jos 2,9ss).

teurs. Josué acquiert de l'ascendant quand s'accomplit l'événement merveilleux rappelant le lien Moïse–Yhwh (cf. 4,14).

En amont et en aval du récit de la traversée du Jourdain<sup>332</sup>, les versets 3,7 et 4,14 servent de clé d'interprétation du passage comme *signe* qui évoque la mémoire de l'événement de la Mer des Joncs (cf. Jos 4,23). Celui-ci devient l'élément caractéristique grâce auquel le peuple reconnaît que Josué bénéficie de la faveur de Yhwh. Moïse ayant rempli en premier le rôle de « Serviteur de Yhwh », il en devient la figure exemplaire. Mais ces renvois à la relation personnelle de Moïse avec Yhwh ne seront plus repris dès que le peuple sera entré dans la Terre. Ce sera la fin de la période de transition. Le Jourdain constitue donc un « seuil ».

## 5. CONCLUSION

La référence à la relation Moïse–Yhwh, avons-nous montré, sert de repère initial, d'une part, pour Josué lorsque Yhwh lui confie le rôle jusque-là assumé par Moïse, et, d'autre part, pour le peuple qui lui doit obéissance comme à Yhwh lui-même. Le nouveau « Serviteur de Yhwh » n'est pas une émule de la personne de Moïse. Il en continue le rôle, et l'assistance divine en est la condition de vérité et d'effectivité. Le renvoi analogique à Moïse se limite au thème spécifique du lien avec Yhwh, fondement de l'autorité de Josué sur les fils d'Israël.

Avec l'entrée dans la terre, il est montré que Yhwh est avec Josué. Mais vu que la figure de Moïse continue d'accompagner le protagoniste dans sa trajectoire narrative, demeurent provisoires nos résultats sur le tandem Josué–Moïse, entendu à ce stade comme un transfert (du premier au second) de la relation avec Yhwh et par conséquent avec le peuple. Pour appréhender de manière exhaustive la signification des mentions de Moïse, il convient d'examiner les autres occurrences qui recèlent d'autres dimensions.

---

<sup>332</sup> Pour l'analyse de Jos 3–4, voir chapitre 8.

## CHAPITRE 4

### LA CONFORMITE AUX « DIRES » DE MOÏSE ET DE YHWH

#### 1. INTRODUCTION

Si Josué assume le rôle jadis assuré par Moïse, à la tête des fils d'Israël, comment expliquer qu'il doive se soumettre aux « dire »<sup>333</sup> d'autorité de Moïse et à celles de Yhwh à/par Moïse ? L'interprétation courante là encore veut que Josué soit un exécutant des ordres de Moïse. Est-ce vraiment le cas ? Nous constatons qu'à son auditoire le récit communique tantôt des ordres de Moïse, tantôt ceux de Yhwh à/par Moïse, et à toutes ces instructions s'ajoutent les directives sans médiation de Yhwh à Josué. Il s'ensuit que, l'autorité de Josué s'affirme en même temps que celle de Moïse. Ces phénomènes requièrent dès lors une explication.

On montrera que les références aux paroles d'autorité de l'un comme de l'autre créent entre les figures de Josué et de Moïse un lien de continuité et de complémentarité quant à leur autorité (déléguée) sur le peuple. Ainsi le « dire » de Moïse et celui de Josué s'imposent-ils à la totalité des tribus d'Israël. Car toutes deux, ces figures relaient la « parole » de Yhwh dont Israël est le peuple.

#### 2. LES « DIRES » DE MOÏSE

L'autorité de Moïse est maintenue à travers ses « dire » gardés en mémoire ou consignés par écrit, et dont la nouvelle autorité, Josué, devra se charger. En les analysant, nous recherchons ce qu'ils nous révèlent de ces deux personnages.

##### 2.1 Considérations préliminaires

Dans le tableau ci-dessous, nous rangeons en colonnes les composantes syntaxiques des références aux « dire » d'autorité de Moïse :

מֹשֶׁה	עָבְדִי	דַּ	צִוֵּה	אֲשֶׁר	כָּל הַתּוֹרָה	1,7
מֹשֶׁה	עָבְדִי יְהוָה	אֲתָכֶם	צִוֵּה	אֲשֶׁר	הַדָּבָר	1,13
מֹשֶׁה			צִוֵּה	אֲשֶׁר	כָּל־	4,10
מֹשֶׁה		אֵלֵיהֶם	דִּבֶּר	כָּאֲשֶׁר		4,12
מֹשֶׁה	עָבְדִי יְהוָה		צִוֵּה	כָּאֲשֶׁר		8,31a
מֹשֶׁה		בְּסֵפֶר תּוֹרַת	קָתוּב	כִּי		8,31b
מֹשֶׁה		... מִשְׁנֵה תּוֹרַת	יִכְתֹּב	וְ		8,32
מֹשֶׁה	עָבְדִי יְהוָה		צִוֵּה	כָּאֲשֶׁר		8,33
מֹשֶׁה			צִוֵּה	אֲשֶׁר	כָּל	8,35
מֹשֶׁה	עָבְדִי יְהוָה		צִוֵּה	כָּאֲשֶׁר		11,12
מֹשֶׁה			צִוֵּה	כֵּן		11,15b

<sup>333</sup> On étudiera les verbes du « dire performatif », voir STERNBERG, *Poetics*, 480 : « the agency of verbs ».

עֲבַד יְהוָה	מִשָּׁה	אֲחֶיכֶם	צִוָּה	אֲשֶׁר	כָּל	22,2
עֲבַד יְהוָה	מִשָּׁה	אֲחֶיכֶם	צִוָּה	אֲשֶׁר	הַמִּצְוָה וְאֶת־הַתּוֹרָה	22,5
	מִשָּׁה	בְּסֵפֶר תּוֹרַת	כָּתוּב	ה־	כָּל	23,6

Les traits fondamentaux de ces renvois sont homogènes. Moïse est le sujet grammatical ou l'agent de l'action décrite par les verbes qui appartiennent au champ sémantique du « commandement » :  $\sqrt{\text{צוה}}$  (1,7.13 ; 4,10 ; 8,31a.33.35 ; 11,12.15b ; 22,2.5),  $\sqrt{\text{רבר}}$  (4,12), et  $\sqrt{\text{כתב}}$  (8,31b ; 23,6). Ces verbes sont tous au passé et signalent une autorité exercée par Moïse. La plupart des références sont en outre introduites par des particules telles que  $\text{כָּן}$  /  $\text{אֲשֶׁר}$  /  $\text{כַּאֲשֶׁר}$  (1,7.13 ; 4,10.12 ; 8,31a.31b.33.35 ; 11,12.15b ; 22,2.5), qui renvoient à l'objet « dire »-de-Moïse. Elles indiquent une comparaison entre l'action de Josué et le « dire » de Moïse<sup>334</sup>. La structure de 8,32 est la seule qui ne soit pas comparative, au sens où elle ne met pas explicitement en relation l'action racontée avec le nom de Moïse. Cependant on y trouve mis en relief Josué qui reproduit la *Tôrāh* de Moïse<sup>335</sup>, citée en 8,31b, où Moïse est fort probablement l'agent du passif  $\text{כָּתוּב}$ . La comparaison entre l'action de Josué et celle de Moïse est donc implicite.

Au point de vue rhétorique, Yhwh exhorte Josué en 1,7 qui, à son tour, exhorte les tribus de l'Est (1,13 ; 22,2.5), et les fils d'Israël ou tribus de l'Ouest (23,6). C'est le narrateur, enfin, qui évalue la conformité de l'agir de Josué à l'aune du « dire » de Moïse dans les autres occurrences (4,10.12 ; 8,31ab.32.33.35 ; 11,12.15b). Contrairement à la section précédente qui montrait de manière évidente le transfert de rôle de Moïse à Josué, les références ici semblent maintenir l'autorité de Moïse sur Josué et Israël. Cette perception n'est-elle pas partielle ? Les analyses nous conduirons à la réponse.

<sup>334</sup> Le type de questionnement à l'œuvre dans notre étude sur ces renvois à Moïse ( $\text{כַּאֲשֶׁר}$  /  $\text{אֲשֶׁר}$ ) diffère de celui mené par SKWERES, *Rückverweise*, à la recherche de références littéraires du Deutéronome dans le Tétrateuque : « literarische Rückverweise [...], d.h., dass die dtn Autoren anhand dieser Sätze auf Texte zurückverweisen, die ihren Hörern als Texte bekannt waren » (p. 2). Dans le cas de Jos, on ne peut pas affirmer que les *auditeurs* avaient nécessairement des textes de référence connus. L'existence de traditions est à présupposer. Ceci dit, on notera que même les citations explicites sous la forme « il est écrit », attestées également dans la tradition exégétique juive tardive, « peu[ven]t renvoyer à la paraphrase d'un texte mais également à aucun texte biblique connu », lit-on dans QIMRON-STRUGNELL, *Qumran Cave 4*, 51 ; 141 ; cité par LEVINSON, *L'Herméneutique*, 63 n.3.

<sup>335</sup> Sur la notion de *Tôrāh* on se référera à LIEDKE-PETERSEN, « תּוֹרָה », 1032-1043 ; voir aussi CRÜSEMANN, « Une Tora », 339-360 (particulièrement aux pages 341-343). Dans le livre de Josué, il nous semble que les aspects sapientiaux et législatifs confluent. En conséquence, nous donnerons au terme le sens ouvert de « directives », « instructions ». Entre Moïse et Josué il y a déjà une différence d'âge (cf. Jos 14,6ss) qui justifie l'autorité du premier sur le second (sur l'autorité (morale) de la parole des anciens, voir 1 R 12).

## 2.2 Analyse des occurrences

1,7 « Seulement, sois très fort et courageux pour veiller à agir selon toute la *Tôrāh* que t'a ordonnée Moïse, mon serviteur ; ne t'en écarte ni à droite ni à gauche, afin que tu réussisses partout où tu iras. »<sup>336</sup>

C'est Yhwh qui évoque l'ordre de Moïse à Josué dans son propre discours à ce dernier (1,6-9)<sup>337</sup>. Avant d'examiner le v.7, analysons l'unité dans laquelle il s'insère. Le syntagme *וְהָיָה כְּכֹל אֲשֶׁר* constitue un premier indice de structuration<sup>338</sup> : sa répétition aux vv.6.7.9 en fait une anaphore<sup>339</sup> et sa position aux v.6 et v.9 une inclusion<sup>340</sup>. Du point de vue du contenu, on repère trois parties : A v.6 ; B vv.7-8 ; C v.9. Chacune souligne un aspect du message : le v.6 énonce la seconde tâche de Josué : *Hif.* (« faire hériter »)<sup>341</sup> ; les vv.7-8, introduits par *וְכֵן*, en montrent la condition de réussite : Josué devra veiller à traduire en actes, sans en<sup>342</sup> dévier, la

<sup>336</sup> Pour les problèmes textuels, voir la note 342.

<sup>337</sup> À la suite de l'étude de SMEND, « Gesetz », 494-509, la lecture de Jos 1,7-8 s'est recentrée sur le caractère « nomiste » de la *תּוֹרָה*.

<sup>338</sup> Voir aussi SICRE, *Josué*, 89.

<sup>339</sup> Au point de vue de la rhétorique, le syntagme *וְהָיָה כְּכֹל אֲשֶׁר* est une anaphore, figure microstructurale, parce que « un [...] groupe de mots est repris [...] tel quel, à quelque place du texte que ce soit », lit-on dans AQUIEN-MOLINIE, *Rhétorique*, 56. Il ne s'agit pas d'une « anadiplose » comme l'écrit RÖMER, « La fin de Josué », 75, puisque le syntagme n'apparaît pas « à la fin et au début de deux phrases ou de deux membres de phrase », selon la définition de AQUIEN-MOLINIE, *Rhétorique*, 54.

<sup>340</sup> Voir également NELSON, *Joshua*, 34.

<sup>341</sup> La traduction de *וְהָיָה כְּכֹל אֲשֶׁר* (*Hif.*) pose problème : « attribuer en héritage » [KB I 686 ; *THAT* I 55] ou « diviser » [LOHFINK, « Übergang », 35ss] ? Nous préférons la première, parce que le nom *נַחֲלָה* est « l'objet ou l'effet de l'action » du verbe en *Hifil* qui est un dénominatif (voir JOÛON 54d).

<sup>342</sup> Le syntagme *וְהָיָה כְּכֹל אֲשֶׁר* pose un problème de critique textuelle et littéraire. En effet, le suffixe 3 masc. sing., au lieu d'un suffixe 3 fém. sing., pose le problème de l'antécédent. Or, en 23,6 l'expression revient avec le même syntagme : *לְשֹׁמֵר וְלַעֲשׂוֹת אֶת כָּל-הַכְּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת*. Dans les deux cas le *nomen regens* est masculin (resp. 1,7 *וְהָיָה כְּכֹל אֲשֶׁר* ; 23,6 *כְּכֹל אֲשֶׁר*). Plusieurs explications ont été fournies sur l'accord : 1°) avec le *nomen regens* : *מִמֶּנּוּ* – *כְּנִי אֵל כָּל* וְנִכּוֹן גַּם כֵּן לְתוֹרַת כִּי הָיָא סֵפֶר וְגַם הָיָא נֶשֶׁם selon IBN KASPI [voir COHEN, *Mikra'ot Gedolot*, 3] ; BIEBERSTEIN, *Josua*, 90 n.39 rejette la possibilité de l'accord avec le *nomen regens*, car, dit-il, l'accord se fait « in der Regel nach dem Nomen rectum » ; or dans les cas attestés de construction avec la *תּוֹרָה*, la 'règle' semble être une exception : avec le *nomen rectum* (Dt 28,61) ; avec le *nomen regens* (Dt 29,20 ; 30,10 ; Jos 1,7 ; 23,6) ; 2°) avec le mot *סֵפֶר* du v.8 propose KROEZE, *Josua*, 30 cité et rejeté par BIEBERSTEIN, *Josua*, 90 n. 39 ; 3°) avec le groupe construit (*GKC* § 146c ; JOÛON – MURAOKA §139a) ; 4°) *ad sensum*, d'après MEER, *Formation*, 216. Selon nous, ce serait 5°) avec Moïse. Si en effet au point de vue de la lettre, Josué est invité à agir conformément à la totalité (כל) de l'instruction (תּוֹרָה) de Moïse, au point de vue du sens, il est exhorté à ne pas s'écarter de lui, Moïse. On peut parler ici d'une figure de métonymie, où mettre en pratique le contenu de la *תּוֹרָה* de Moïse signifierait marcher dans la même direction que lui (Moïse). Du reste, on peut relever au v.8 (*וְהָיָה כְּכֹל אֲשֶׁר*) le changement de verbe et la personnification de la *Tôrāh*,

*Tôrāh* de Moïse (v.7), et pour y parvenir, il lui est demandé de méditer jour et nuit le document (סֵפֶר) de la *Tôrāh* (v.8) ; le v. 9 répète la promesse d'assistance de Yhwh. La référence à Moïse par la médiation de la *Tôrāh* au v.7 (B) apparaît donc entre la définition de la tâche (A) et la promesse renouvelée d'assistance de Yhwh (C). Quelle relation implique cet ordre de Yhwh à Josué, son allocutaire ?

L'interprétation commune du v.7 est que Josué serait « soumis » à Moïse<sup>343</sup>, dont l'autorité est manifestée par la *Tôrāh*. Une telle compréhension repose sur trois éléments : 1°) la traduction du verbe צִוָּה par « ordonner ; commander », 2°) la *Tôrāh* parfois entendue comme (code de) Loi(s)<sup>344</sup>, et 3°) la représentation hiérarchique des relations en place. Ces trois aspects sont intimement liés. Le verbe צִוָּה premièrement pourrait signifier, au regard de sa polysémie, « instruire », voire « confier »<sup>345</sup>. Ainsi, Moïse aurait « confié » des instructions à Josué que Yhwh lui ordonne de suivre pour l'action qu'il va mener ; Yhwh lui-même continuera de lui donner d'autres instructions dans le récit. Ce verbe aux voisinages du terme *Tôrāh* perd alors sa connotation « légaliste ».

Deuxièmement, le réseau spécifique des relations en place peut mieux se comprendre à l'aide de trois indices : 1°) le fait de la *Tôrāh* « confiée » *personnellement* à Josué par Moïse, que Yhwh appelle « mon serviteur » : מֹשֶׁה עַבְדִּי כְּכֹל-הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה (v.7 : « selon toute la *Tôrāh* que t'a confiée<sup>346</sup> Moïse, mon serviteur ») ; 2°) la métaphore de la lecture du document de la *Tôrāh* : לֹא-יִמּוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ (v.8 : « ce *document* de la *Tôrāh* ne s'écartera pas de ta bouche ») ; 3°) et la méditation de la *Tôrāh* : וְהָיִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה (v.8 : « et tu le murmureras jour et nuit »)<sup>347</sup>. Cet usage indique bien que Josué est convié à une assimilation personnelle pour son agir. La phraséologie de ces versets invite à une interprétation sapientielle<sup>348</sup>, car le type de relation qu'elle implique serait celui d'un « maître » à son « dis-

---

comme suggestifs qu'au v.7, il ne s'agit pas tant de se détourner de l'instruction que de la personne de Moïse, l'énonciateur (voir du reste la leçon de la Septante).

<sup>343</sup> Voir entre autres, STEUERNAGEL, *Josua*, 154-155 ; FERNANDEZ, *Iosue*, 103 ; NELSON, *Joshua*, 32 ; FRITZ, *Josua*, 29-30 (« die Tora als göttliche Weisung ») ; DOZEMAN, « Moisaic Authority », 21-45.

<sup>344</sup> La contribution d'une rédaction DtrN (N= nomiste) en Jos 1,7-8 faite par SMEND, « Gesetz », 494-509, a contribué à renforcer cette lecture. Cette approche diachronique n'est pas l'optique de la présente étude ; pour les discussions en la matière, voir BIEBERSTEIN, *Josua*, 96 ss ; 390 ss ; MEER, *Formation*, 127ss.

<sup>345</sup> Voir KB art. « צִוָּה » n.3 (« to entrust ») n.4 (« to give parting instructions ») ; voir aussi THAT II 533 sur les multiples interprétations du même verbe.

<sup>346</sup> Selon ŠTRBA, *Take Off Your Sandals*, 141-166, il s'agirait de « to commission ».

<sup>347</sup> Pour une étude de Josué comme disciple de la *Tôrāh*, voir ROFE, « Torah-disciples », 78-85.

<sup>348</sup> Pour la même phraséologie voir Ps 1,2-3 et aussi Ps 63,7 ; 77,13 ; 143,5 ; SiH 6,37 ; 14,20. Certains commentateurs ont souligné la difficulté d'interprétation de la *Tôrāh* en termes nomistes : SOGGIN, *Josué*, 31-32 ; BUTLER, *Joshua*, 12-13 ; WOULDSTRA, *Johua*, 62 et n.43.



« disciple » ou d'un « père » à son « fils »<sup>349</sup>. Et Josué y apparaît comme ayant reçu de Moïse, l'ancien, des instructions à traduire fidèlement en actes dans l'exercice de ses responsabilités.

Troisièmement, la représentation de סֵפֶר הַחֻקִּים<sup>350</sup> qu'engendre sa traduction par « le livre de la Loi » pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Car Moïse aurait ordonné tout un « code législatif » à un individu, Josué<sup>351</sup>, et non à une communauté. On voit venir l'objection suivante : le Code des lois est confié à Josué devenu chef du peuple, comme disait Fernández, « ut Iosue legem habeat in ore et in sermonibus [...] pro suo ducis officio »<sup>352</sup>. Cette objection ne rendrait tout d'abord pas raison du fait que Josué ne serait pas invité à faire exécuter la *Tôrāh*, mais à la méditer et à la pratiquer. Ensuite, elle n'expliquerait pas le fait que Yhwh continue de donner à Josué des directives en vue d'actions concrètes. À titre illustratif, en 1,2 nous voyons Yhwh donner un ordre à Josué en sa qualité de dirigeant du peuple. Bien que l'ordre soit personnel, son expression met bien en vue ce rôle : « toi [= Josué] et tout ce peuple ». Le protagoniste s'exécute. En 20,2 par contre, Yhwh ordonne à Josué de rappeler au peuple une directive qu'il avait préalablement donnée par l'intermédiaire de Moïse. Le récit opère des distinctions qu'il faut respecter. On peut dès lors conclure qu'en 1,7, il s'agit de la relation personnelle de Josué avec Moïse. La *Tôrāh* devient, non un instrument pour gouverner le peuple, mais des instructions pour la conduite personnelle de Josué. Yhwh cautionne, à notre avis, la *Tôrāh* de Moïse. Ce faisant, la « parole » d'autorité de Moïse n'est pas abolie ; elle est maintenue et assumée par Josué en obéissance à Yhwh.

1,13 : « Souvenez-vous de la parole que vous a ordonnée Moïse, le serviteur de Yhwh, disant : “Yhwh votre Dieu est en train de vous faire reposer et il vous donne cette terre [...]” »

<sup>349</sup> Le disciple comme fils est une donnée bien connue dans la littérature sapientielle. Nous n'entendons pas dire que Josué est le fils de Moïse ! Dans le livre des Proverbes, l'allocutaire du sage est appelé בֶּן־יָחִיד (voir 1,8.10.15 ; 2,1 ; 3,1.11.21 ; 4,10.20 ; 5,1.20 ; 6,1.3.20 ; 7,1 ; 19,27 ; 23,15.19.26 ; 24,13.21 ; 27,11).

<sup>350</sup> Voir BARTON, « What Is a Book ? », 1-14.

<sup>351</sup> Puisqu'en 1 R 2,2-4 David exhorte Salomon à la fidélité à la *Tôrāh*, on en déduit parfois que Jos 1,7-8 implique que Josué doit observer la *Tôrāh* de Moïse pour diriger le peuple. On remarquera, comme on l'a déjà dit, qu'aucun roi n'est évalué en fonction de ce qui est écrit dans la *Tôrāh* de Moïse. Pour une étude de Jos 1,2-9 en relation avec Dt 11, voir GEORGE, « Speech », 356-364 ; avec le Ps 1, voir BOTHA, « Intertextuality », 503-520 (en particulier aux pages 509-510 ; 515ss). Selon Botha, le meilleur parallèle à Jos 1,6-8 du point de vue de la fonction de la *Tôrāh* serait 1 Ch 22,12-13. Dans les psaumes, on note que la méditation et la récitation de la *Tôrāh* n'ont pas pour finalité le gouvernement des autres, mais de soi : Dt 6,7 ; 17,19 ; Ps 1,1-3 ; 19 ; 119 ; Si 14,20-15,10 ; 4 Q 525 cités et commentés par HOSSFELD-ZENGER, *Psalmen I*, 47. Et évidemment, la *Tôrāh* balise la vie de chaque Israélite en fonction de son rôle dans la société.

<sup>352</sup> FERNANDEZ, *Iosue*, 103.

Dans son discours aux tribus transjordanienues (vv.13-15) introduit par le v.12, Josué les invite (au v.13) à se souvenir de ce qu'elles avaient déjà entendu de Moïse. Suivra aux vv.16-18 (ענה) leur réponse. Par sa structure syntaxique « marquée »<sup>353</sup>, c'est-à-dire par le fait que l'objet grammatical (« aux Rubénites, aux Gadites et à la demi-tribu de Manassé ... ») est en première position, l'introduction au dialogue de Josué avec les tribus transjordanienues (v.12) indique que celles-ci sont précisément les interlocutrices de Josué. Que leur dit-il ?

L'analyse du discours de Josué rend manifeste une organisation en une série de cercles concentriques autour des personnages : « Moïse, serviteur de Yhwh, et vous » (A-A' v.13a / v.15b) ; « Yhwh, votre Dieu, vous-mêmes et vos frères » (B-B' v.13b / 15a) ; « vos femmes, enfants, et avoies », et « vous-mêmes » (C-C' v.14a/v.14b). L'autorité de Moïse, Serviteur de Yhwh, est invoquée en inclusion dans le discours (A-A' v.13a/v.15b), pour que les guerriers (גבורי החיל) des tribus transjordanienues se montrent solidaires de leurs frères (voir le tableau ci-après). On voit ainsi apparaître la cohésion de cette unité<sup>354</sup> :

זְכוֹר אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְּכֶם מֹשֶׁה עַבְד־יְהוָה לֵאמֹר	13a	A
יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מְנִיחַ לָכֶם וְנָתַן לָכֶם אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת	13b	B
נְשִׁיכֶם טַפְּכֶם וּמִקְנֵיכֶם יֵשְׁבוּ בָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן לָכֶם מֹשֶׁה בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן	14a	C
וְאַתֶּם תַּעֲבֹרוּ חֲמִשִּׁים לִפְנֵי אֶחָיְכֶם כָּל גְּבוּרֵי הַחֵיל וְעִזְרְתֶּם אוֹתָם	14b	C'
עַד אֲשֶׁר־יָנִיחַ יְהוָה לְאַחֵיכֶם כָּכֶם	15a	B'
וְיָרְשׁוּ גַם־הַמָּוֶה אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נָתַן לָהֶם		
וּשְׁבַתֶּם לְאֶרֶץ יְרֵשְׁתֶּם וְיָרְשְׁתֶּם אוֹתָהּ	15b	A'
אֲשֶׁר נָתַן לָכֶם מֹשֶׁה עַבְד־יְהוָה בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן מִזֶּרֶח הַשָּׁמֶשׁ		

En maintenant l'attention sur les personnages principaux et les types de relation que le discours organise en lien avec les actions respectives, on constate que seul Yhwh fait reposer (ניח) le peuple en lui donnant la terre (v.13b ; 15a)<sup>355</sup>. L'acte de donner (נתן) la terre est explicitement relié à Yhwh (v. 13b ; v.15a) et à Moïse (v.14 ; v.15b). Ce dernier n'a cependant

<sup>353</sup> Sur le caractère « marqué » d'une expression, voir MERWE, *Reference Grammar*, 347 ; voir par exemple: 1 S 15,1: יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל où l'objet est « marqué » : « c'est moi que Yhwh envoya ».

<sup>354</sup> Pour la traduction : « <sup>13a</sup> Souvenez-vous de la parole qu'ordonna Moïse, le Serviteur de Yhwh, disant <sup>13b</sup> Yhwh, votre Dieu, est en train de vous faire reposer et il vous a donné cette terre ; <sup>14a</sup> vos femmes, vos enfants et vos troupeaux s'établiront dans la terre que vous a donnée Moïse sur la rive du Jourdain, <sup>14b</sup> et vous, vous traverserez en ordre de bataille devant vos frères, tous les vaillants guerriers, et vous les aiderez ; <sup>15a</sup> jusqu'à ce que Yhwh, votre Dieu, les fasse reposer, comme vous ; <sup>15b</sup> et vous retournerez à la terre de votre possession et en prendrez possession ; celle que vous a donnée Moïse, le Serviteur de Yhwh, sur la rive du Jourdain, au soleil levant (=l'orient) ».

<sup>355</sup> Sur cette thématique, voir VON RAD, « Rest », dans *Hexateuch*, 94-102 ; ROST, « Rest », 5-14. La thématique du repos est liée à la terre et non pas à la victoire sur les ennemis. Le peuple qui a erré dans le désert trouve enfin un lieu où s'établir.

donné d'héritage qu'aux tribus transjordanien (v.14) à l'Est du Jourdain : מְזֵרָה הַשָּׂמֶשׁ (v.15b ; cf. v.14a). À présent, Yhwh est en train de donner (v.15a ptc.) la terre aux « frères ». C'est par Josué que les autres tribus recevront leur héritage (cf. 1,6).

Quel type de relation est ici mis en place entre Moïse et Josué ? Et que fait Josué en citant l'ordre de Moïse au v.13 ? La lecture de Schäfer-Lichtenberger est la suivante :

Josua spricht nicht wie in der Rede V.11 aus eigener Befehlsgewalt zu den Angeredeten. Er ‚verbessert‘ nur die Logik mosaischer Rede [cf. Dt 3,18-20], dessen Autorität er gerade durch den Umstand, dass er in dieser Frage keine eigene Autorität beansprucht und so allein an die ausstehende Erfüllung einer mit Mose getroffenen Absprache erinnert, ungeteilt zur Befestigung seiner Führungsposition nutzen kann<sup>356</sup>.

Cette observation de Schäfer-Lichtenberger se justifie en partie. En effet, Josué n'a en principe aucune autorité sur la région Est du Jourdain. Il en appelle à celle de Moïse qui est l'autorité de référence de ces tribus, dans cet espace, puisque c'est par Moïse que Yhwh leur a donné cet héritage. Cependant, il ne fait pas de doute que Josué exerce déjà son autorité<sup>357</sup> sur ces tribus d'Israël. Le ton de son discours en est la preuve. Il utilise un impératif en forme d'infinitif : זָכַר serait en effet une forme abrégée de זָכַר [תִּזְכְּרוּ]<sup>358</sup>. Au lieu d'être une forme faible, elle est plutôt emphatique. On se souviendra que le verbe זָכַר ne se réduit pas à l'acte cognitif de remémoration. Il veut signifier l'obéissance en acte<sup>359</sup>. Car il s'agit de se souvenir de la parole ordonnée par Moïse pour agir en conséquence. Il en résulte que les tribus doivent certes obéir à Moïse, mais aussi à Josué en répondant à cet impératif. La confirmation est fournie en 22,2 où Josué, parlant aux mêmes tribus, fait le constat suivant :

<sup>356</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 207. Le schème directeur de la thèse de l'auteur est déjà indiqué à la page 189: "Die Autoritätsrelationen zwischen Josua und Israel unterscheiden sich erheblich von jenen zwischen Mose und Israel. [...] Josuas Position gegenüber JHWH ist keine andere als die Israels gegenüber JHWH". Cette thèse de l'auteur transpose les relations entre Moïse, Josué et Israël mises en place dans le Dt, où Moïse, vivant, est le médiateur entre Yhwh et Israël, à la situation de Jos où le réseau des relations (cf. annexe 2), après la mort de Moïse, s'est recomposé. L'auteur ne semble donc pas considérer les données propres à Jos, qui permettent de construire de manière plus précise les relations spécifiques à l'action racontée.

<sup>357</sup> L'exercice de cette autorité est déjà à l'œuvre en 1,10 [l'ordre aux שְׂטָרִים] ; 1,13 [le discours aux tribus transjordanien] ; 2,1 [l'envoi des explorateurs]. La reconnaissance de cette autorité advient en 1,17.

<sup>358</sup> Voir Dt 7,18 ; pour la grammaire voir GKC §113 bb ; WALTKE – O'CONNOR, *Syntax*, 35.2.1b.

<sup>359</sup> Voir aussi ALLEN, « זָכַר », 2351 n.7: « For the Transjordan tribes remembering Moses' command to fight alongside the other tribes until the whole land was won (Josh 1:13; cf. Deut 3:18-20) connotes obedience ».

1°) *vis-à-vis de Moïse* : אַתֶּם שְׁמַרְתֶּם אֶת כָּל-אֲשֶׁר צִוָּה אֲחֶיכֶם מֹשֶׁה עַבְדְּ יְהוָה (« vous avez *gardé* tout ce que vous a *ordonné* Moïse, le Serviteur de Yhwh »). Cette affirmation prend acte de la réalisation effective de ce qui est dit en 1,13-15. Le message est identique et Moïse est à nouveau présenté comme le Serviteur de Yhwh.

2°) *vis-à-vis de Josué lui-même* : וַתִּשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי לְכָל אֲשֶׁר-צִוִּיתִי אֲחֶיכֶם (« et vous avez *écouté* ma voix en tout ce que je vous ai *ordonné* »). Josué affirme qu'il a exercé son autorité (צִוָּה ; cf. aussi 1,13) à leur endroit, et qu'elles ont obéi (שָׁמְעוּ בְּקוֹל).

Les interlocuteurs de Josué, à savoir les tribus de l'Est, avaient compris que Josué exerçait sur elles son autorité, puisque, dans leur réponse à Josué (1,16-18), l'obéissance totale à son endroit égale celle dont avait bénéficié Moïse (1,17). Si Josué ne s'adresse donc qu'à elles, c'est parce que, ayant déjà acquis leurs patrimoines, elles n'ont d'obligation que la solidarité avec leurs frères.

4,10.12 : <sup>10</sup>et les prêtres porteurs de l'arche étaient debout au milieu du Jourdain jusqu'à l'accomplissement de toute la parole que Yhwh avait ordonnée à Josué de dire au peuple, selon tout ce que Moïse avait ordonné à Josué, le peuple se hâta et il passa. [...] <sup>12</sup>Et passèrent les fils de Ruben, les fils de Gad et la demi-tribu de Manassé devant les fils d'Israël, comme leur avait dit Moïse.

Dans la description de la fin de la traversée (4,10-13), le narrateur montre la réalisation de la première tâche de Josué, à savoir traverser le Jourdain comme l'avait ordonné Yhwh (1,2 : קוּם עַבְדְּ יְהוָה אֶת-הַיַּרְדֵּן תַּעֲבֹד). Le narrateur s'arrête sur le mouvement et les positions des différentes composantes pour décrire cette étape finale du passage du Jourdain, comparable à une armée qui se dispose pour le combat. En 4,10, les prêtres sont debout (עָמְדוּ) pendant que le peuple passe (עָבְרוּ) ; au v.11, dès que le peuple a fini de traverser, les prêtres passent (עָבְרוּ) devant le peuple (לְפָנֵי). Le v.12 précise que les tribus de l'Est passent (עָבְרוּ) en formation de combat (חֲמִשִּׁים) devant (לְפָנֵי) les fils d'Israël, sous-entendu arrêtés (עָמְדוּ). Enfin, la troupe d'élite (חֲלִיצֵי הַצֶּבֶא) se met en tête, devant l'arche (v.13). Nous avons donc un ensemble de versets articulés autour des mouvements et postures des personnages. Le tableau ci-après récapitule ce que nous venons d'expliquer<sup>360</sup> :

<sup>360</sup> Les éléments caractéristiques de cette péricope (4,10-13) ont été partiellement perçus par BOLING – WRIGHT, *Joshua*, 175 ; davantage par HAWK, *Joshua*, 70 (et note 19) et p.71 ; etc. Aucun ne montre le mouvement qui se crée dans le texte grâce aux termes עָבְרוּ - עָמְדוּ - לְפָנֵי. Ces indices passent en général inaperçus dans la plupart des commentaires tels que KEIL – DELITZSCH, *Josua*, 32-34 ; STEUERNAGEL, *Josua*, 164-165 ; FRITZ, *Josua*, 55 ; BUTLER, *Joshua*, 49-50.

	<i>Acteurs</i>	<i>Posture &amp; Mouvement</i>	<i>Position/Préséance</i>
4,10	Prêtres (כֹּהֲנִים)	עמד√	_____
	Peuple (עם)	עבר√	מִשָּׁה _____
4,11	Peuple (עם)	עבר√	_____
	Prêtres (כֹּהֲנִים)	עבר√	לפני _____
4,12	Tribus de l'Est	עבר√	לפני _____
	Fils d'Israël	[עמד√]	מִשָּׁה _____
4,13	Armée (חֲלוּצֵי הַצָּבָא)	עבר√	לפני _____
	Yhwh [= l'Arche]	[עמד√]	_____

Légende: [ ] = implicite

Les ordres de Moïse sont mentionnés aux vv.10.12. Pour en comprendre l'enjeu, considérons d'abord la référence à Yhwh au v. 10, car le lecteur s'interroge sur le contenu de cet ordre de Yhwh, que Josué devait transmettre au peuple. Dans l'amont immédiat de la scène finale, deux interventions de Yhwh ont été signalées<sup>361</sup>, qui sont susceptibles d'en être la réponse : 3,8 et 4,1b-3. Premièrement, en 3,8 la consigne de Yhwh à Josué concerne la posture des prêtres porteurs de l'arche de l'Alliance (אֲרוֹן-הַבְּרִית הַכֹּהֲנִים) dans le Jourdain (בִּירְדֵּן תַּעֲמִדוּ). Le narrateur passe sous silence la transmission de cet ordre. Mais l'action des prêtres en 3,8 a sa contrepartie en 4,15, où Yhwh instruit de nouveau Josué d'ordonner aux prêtres de sortir du milieu du fleuve (cf. v.18 : מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן). L'adresse de Josué au peuple en 3,9, גִּשּׁוּ הִנֵּה וּשְׁמְעוּ אֶת-דְּבָרֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם (« approchez et écoutez les hauts faits de Yhwh votre Dieu »), dont nous avons déjà discuté l'interprétation, ne rapporte pas non plus un message de Yhwh. Elle annonce ses hauts faits racontés dans le récit de 3,10-4,13 et suivants. Deuxièmement, en 4,1b-3, l'ordre de Yhwh à Josué et au peuple concerne les douze hommes (un par tribu) et les douze pierres. L'exécution s'ensuit aux vv. 4-5. Il faut plutôt considérer que l'ordre de Yhwh en 4,10 ne renvoie pas à une situation spécifique. Comme ce moment initial est fondamental et fondant parce qu'il présente l'entrée dans la Terre, on peut relever que ce verset y fait figurer tous les acteurs : Yhwh, Moïse et Josué, Israël. Le verset sert donc, nous semble-t-il, à mettre en rapport l'action en cours avec ces différents acteurs.

La référence à Moïse au v.10 a soulevé des difficultés de tous ordres<sup>362</sup>. Du point de vue littéraire, le fait que nulle part Moïse n'ait donné un tel

<sup>361</sup> Ces deux interventions n'expliquent pas 4,10 comme l'affirment STEUERNAGEL, *Josua*, 164 ; KEIL-DELITZSCH, *Josua*, 32-33 ; BOLING-WRIGHT, *Joshua*, 49-50.

<sup>362</sup> Au plan de la critique du texte, le verset 4,10<sup>TM</sup> est plus long que le verset 4,10<sup>LXX</sup>, comme on peut le constater dans le tableau suivant qui les met en parallèle :

ordre à Josué<sup>363</sup> n'est pas inédit, à preuve la référence à l'ordre de Yhwh que nous venons de traiter ci-dessus et celle de la *Tôrāh* confiée par Moïse en Jos 1,7. Au plan théologique, la critique a souligné la non congruence d'une double référence simultanée à l'autorité de Yhwh et à celle de Moïse concernant la même matière, à savoir la traversée du Jourdain<sup>364</sup>. Si l'on considère le v.10 dans la dernière étape de la traversée (4,10-13), la structure de la circonstance qu'il décrit comporte deux moments : le premier présente la position stable des prêtres (וְהַכֹּהֲנִים נִשְׁאִי הָאָרוֹן עַמֻּדִים בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן), tandis que le second indique l'action principale, à savoir le mouvement du peuple (וַיַּמְהֲרוּ הָעָם וַיַּעֲבְרוּ). Dans l'évaluation de la manière dont le mouvement final de la traversée s'opère, la référence à l'ordre de Moïse insiste sur la conformité avec celle de Yhwh : d'où le syntagme כָּכָל qui compare les deux ordres. Cette référence établit donc le lien entre l'action du peuple sous Josué et la continuité avec Moïse.

En effet, à la suite de 1,7, le narrateur prend le soin de relever que l'action menée par Josué est conforme à l'ordre de Moïse, comme le lui

είσθήκεισαν δὲ οἱ ἱερεῖς οἱ αἰρουίντες

τὴν κιβωτὸν τῆς

διαθήκης ἐν τῷ --- Ιορδάνῃ

ἕως οὗ συνετέλεσεν Ἰησοῦς πάντα

ἃ ἐνετείλατο κύριος --- ἀναγγεῖλαι τῷ λαῷ

καὶ ἔσπευσεν ὁ λαὸς καὶ διέβησαν

Le texte grec n'a pas la référence à Moïse attestée dans le TM. Une discussion plus ample du rapport entre ces deux traditions textuelles est proposée dans MEER, *Formation*, 178-185. Cette différence souligne un enjeu exégétique dans le TM. Selon Moatti-Fine, « le TM ici a la volonté de souligner la *transmission* de Moïse à Josué », ID, *Jésus*, 112 note de 4,10 (Nous soulignons). Elle confirme ainsi les conclusions de l'équipe internationale de critique textuelle, rapportées par Barthélémy. Cette équipe estime en effet que « c'est vraisemblablement pour présenter Josué comme un simple chaînon de *transmission* des ordres reçus du Seigneur par Moïse, dans l'esprit du début du traité Abot : "Moïse a reçu la Torah sur le Sinaï et l'a transmise à Josué, et Josué aux anciens etc. ». En un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une initiative littéraire." », voir BARTHELEMY, *Critique*, 4 (Nous soulignons). On verra dans la troisième partie de notre étude (Yhwh – Josué – Israël), que l'interprétation de la relation « Moïse–Josué » est demeurée longtemps entravée dans un angle de perception qui n'est pas celui du livre.

<sup>363</sup> Voir par exemple KEIL–DELITZSCH, *Josua*, 33.

<sup>364</sup> La remarque de MEER, *Formation*, 182, sur l'insertion rédactionnelle de la référence à Moïse est à cet égard éclairante : « What is difficult to imagine is that in this particular case an editor would have wanted to overrule the first statement in Josh. 4:10, reflected by both MT and LXX, where authority is derived directly from Yhwh (כָּכָל אֲשֶׁר־צִוָּה אֱתִיְהוֹשֻׁעַ / πάντα ἃ ἐνετέλεσεν κύριος), and relegate this authority to the person of Moses instead (כָּכָל אֲשֶׁר־צִוָּה מֹשֶׁה אֱתִיְהוֹשֻׁעַ) » (c'est Meer qui souligne). Certains commentateurs donnent l'impression que l'autorité de Moïse est plus importante que celle de Yhwh.

וְהַכֹּהֲנִים נִשְׁאִי הָאָרוֹן עַמֻּדִים

בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן

עַד תָּם כָּל־הַדָּבָר

אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֱתִיְהוֹשֻׁעַ לְדַבֵּר אֶל־הָעָם

כָּכָל אֲשֶׁר־צִוָּה מֹשֶׁה אֱתִיְהוֹשֻׁעַ

וַיַּמְהֲרוּ הָעָם וַיַּעֲבְרוּ

avait ordonné Yhwh<sup>365</sup>. Ces formules évaluatives (en 4,10) se justifient à cette étape où s'accomplit la traversée (עבר/√ cf. 4,10.11.12.13)<sup>366</sup> qui est l'entrée dans la Terre, première tâche assignée à Josué par Yhwh (עבר/√ cf. 1,2-3). Ainsi, l'action de Josué s'inscrit en parfaite conformité avec la parole de Yhwh et de Moïse.

La seconde mention de Moïse en 4,12, en rapport avec les tribus trans-jordanienues qui traversent en avant-garde (הַמְּשִׁימ לְפָנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל), rappelle 1,13, montrant que les tribus se sont conformées jusque-là à ce que Moïse leur avait dit<sup>367</sup>. Ce faisant, elles ont obéi à Josué (cf. 1,14.16-17)<sup>368</sup>. L'entrée dans la terre a donc scellé les relations des tribus autour de Josué<sup>369</sup>. Les tribus transjordanienues ne seront plus mentionnées en qualité de הַמְּשִׁימ. Elles ne feront qu'un avec les autres. Ceci suggère que leur mise en exergue en 4,12 a pour fonction de souligner, d'une part, le maintien de leur promesse et, de l'autre, l'unité de tout le peuple sous le second Serviteur de Yhwh : Josué.

8,31.32.33.35 : [...Josué construisit un autel...] <sup>31a</sup>conformément à ce qu'avait ordonné Moïse, le serviteur de Yhwh, aux fils d'Israël – <sup>31b</sup>[c'est-à-dire] comme il est écrit dans le livre de la *Tôrāh* de Moïse, [à savoir] un autel de pierres entières sur lesquelles ne s'est pas balancé [un outil] de fer. Ils y offrirent à Yhwh des holocaustes et des sacrifices de paix. <sup>32</sup>Puis il (Josué) écrivit sur les pierres une copie de la *Tôrāh* de Moïse qu'il avait écrite devant les fils d'Israël. <sup>33</sup>Tout Israël et ses anciens, les intendants et ses juges se tenaient de part et d'autre de l'arche, en face des prêtres lévites, porteurs de l'arche de l'alliance de Yhwh, l'étranger aussi bien que le natif : une moitié en face du mont Garizim et l'autre moitié en face du mont Ebal, comme l'avait ordonné Moïse, le serviteur de Yhwh, de bénir le peuple d'Israël en premier. [...] <sup>35</sup>Il n'y eut aucune parole de ce qu'ordonna Moïse, que Josué n'a pas lu devant toute l'assemblée d'Israël [incluant] et les fem-

<sup>365</sup> Le problème du conflit d'autorités se serait déjà posé dès Jos 1,7 quand Yhwh demandait à Josué d'être fidèle à la *Tôrāh* de Moïse. Cette fidélité ordonnée par Yhwh à Josué assure la continuité dans l'action même de Yhwh. Voir aussi WOULDSTRA, *Joshua*, 93 ; BUTLER, *Joshua*, 50 ; NELSON, *Joshua*, 70.

<sup>366</sup> Pour certains, עבר/√, dans l'expression « traverser le Jourdain », serait un terme technique pour signifier la prise du pays : DIEPOLD, *Land*, 57 (« das Überschreiten des Jordan, zum terminus technicus für die Landnahme » [Dt 2,39 ; 11,31 ; 12,10 ; Jos 1,2.11 ; etc.]) ; BLUM, *Vätergeschichte*, 158. Cette proposition est difficile à soutenir dans le livre de Josué. Vu l'importance et la solennité de l'entrée dans le pays, et étant donné le langage spécifique des récits de batailles qui suivront, nous maintenons le sens premier du terme. Pour plus d'explication voir les chapitres 7 et 8.

<sup>367</sup> Josué le leur avait rappelé : עֲבַדְיָהוּהוּ מֹשֶׁה אֶתְכֶם מֹשֶׁה אֶתְיָהוּהוּ (1,13) ; voir WOULDSTRA, *Joshua*, 93 ; NELSON, *Joshua*, 70.

<sup>368</sup> Le contact entre ces deux moments du texte (1,14.16-17 et 4,12) est assuré par le langage militaire : הַמְּשִׁימ ; הַלּוֹצִי הַצָּבָא, en 4,12.13, et הַלּוֹצִים ; הַחֵיִל en 1,14.

<sup>369</sup> Les עֲמָרֵי הָעָם ne donneront plus de directives au peuple, une fois le fleuve traversé. Cette catégorie sociale semble émerger quand le peuple n'a pas une autorité unique à sa tête, ou lorsqu'elle est sollicitée (voir Ex 5,6.10.14.15.19 ; Nb 11,16 etc.).

mes, et les enfants, et l'étranger qui marchait au milieu d'eux.

Sur le mont Ebal, Josué avec tout le peuple offre des sacrifices, recopie la *Tôrāh* et donne lecture des bénédictions et malédictions qui y sont contenues. Jos 8,30-35, qui en est le récit, constitue une unité en elle-même. Il s'articule difficilement avec les récits qui l'environnent dans le TM<sup>370</sup>, c'est-à-dire entre le récit de la guerre d'Aï qui finit en 8,29 et le récit des guerres introduit en 9,1-2. Cependant, cette disjonction par rapport au contexte n'enlève rien à l'unité intrinsèque de la péricope (8,30-35). On y distingue deux parties, vv.30-33 et vv.34-35, dont les indicateurs sont respectivement les adverbes de temps *אז* (v.30) et *אחרי-כן*<sup>371</sup> (v.34). Le titre épithète *עֶבֶר יְהוָה* de Moïse aux extrémités (vv.30.33) forme une inclusion dans la première partie. Le nom de Josué au v.30 et répété au v.35 crée un lien entre les deux parties. C'est en outre Josué qui est le sujet des trois actions principales : la construction de l'autel (*בנה* : v.30), l'inscription de la *Tôrāh* de Moïse (*כתב* : v.32), et la lecture des paroles de Moïse : bénédiction et malédiction (*קרא* : v.34-35). L'offrande des sacrifices est le fait de tous (cf. le pluriel v.31b : ... *וַיַּעֲלוּ* ... *וַיִּזְבְּחוּ*). Dans toute la scène, Josué est la seule figure mise en relief dans l'action au nom du peuple.

Les mentions de Moïse servent ici à cautionner la construction de l'autel, la bénédiction du peuple<sup>372</sup> et la proclamation des bénédictions et malédictions. Au v.32, la référence à Moïse qui a écrit la *Tôrāh* crée un parallèle avec Josué qui inscrit ce même document sur les pierres (de l'autel)<sup>373</sup>. Dans la critique, certains ont interprété l'évaluation des actions

<sup>370</sup> Le problème que pose Jos 8,30-35 est triple: 1°) *littéraire* : la position du texte dans son contexte narratif ; 2°) *géographique* : la question des monts Garizim et Ebal par rapport à la position de Josué et du peuple; 3°) *théologique* : la signification de ce récit cultuel au cœur de la campagne militaire. La critique textuelle et rédactionnelle rend la question plus aiguë car les témoins LXX et 4QJos<sup>a</sup> n'ont pas les mêmes dispositions narratives que le TM. On verra l'étude la plus détaillée sur la genèse de ces trois traditions textuelles chez MEER, *Formation*, 479-522. Nous montrerons d'un point de vue synchronique la fonction de la péricope dans l'architecture globale de la narration. Selon Butler, en effet, « the major question for the present context does not concern the traditions behind the passage but rather the function of the passage in the present literary context », BUTLER, *Joshua*, 91.

<sup>371</sup> Cette locution adverbiale temporelle est à relier à la précédente, *בְּרֵאשִׁיטָה* (v.33), qui qualifie la bénédiction. Mais en quoi consiste ce « bénir » (*ברך*), puisqu'au v.34 Josué proclame *הַבְּרֵכָה וְהַקְלָלָה אֶת-כָּל-דְּבָרֵי הַתּוֹרָה* (aussi bien la bénédiction que la malédiction) ? On a souvent associé la bénédiction du v.33 à celle du v.34 ; voir FERNÁNDEZ, *Iosue*, 210 ; WOULDSTRA, *Joshua*, 149-150. L'acte de bénédiction sur le peuple serait le culte (vv.30-33) ; voir aussi BOLING-WRIGHT, *Joshua*, 249.

<sup>372</sup> Nous reviendrons sur cette bénédiction dans l'analyse du v.33. Il ne fait cependant pas de doute que Josué, l'acteur principal du passage, est celui qui donne la bénédiction (cf. Jos 22,6-7).

<sup>373</sup> L'on ignore les dimensions du texte recopié, mais peut-être sont-elles moins phénoménales que l'on imagine. Écrire sur la pierre n'était pas inhabituel comme l'illustre entre autres la stèle de Mesha (en basalte noire du IX<sup>ème</sup> siècle av. J.-C.). Sur cette question, on



de Josué à l'aune des directives de Moïse en termes d'« obéissance »<sup>374</sup> pour signifier qu'il agissait en simple exécutant. On lui fait même jouer le rôle d'exécuteur testamentaire de Moïse<sup>375</sup>. Et de fait, la corrélation entre les actions de Josué et les paroles de Moïse semble corroborer une telle hypothèse :

	<i>Expression des actions de Josué</i>	<i>Expression des directives de Moïse</i>
v.31	Construire [l'autel] : בנה√	צוה√
v.32	Copier [la Tôrāh] : כתב√	כתב√
v.33	Bénir [le peuple] : ברכ√	צוה√
v.35	Proclamer [bénédictions et malédictions] : קרא√	צוה√

Considérés attentivement, cependant, les renvois à Moïse concernent des directives en vue de la terre de Canaan où résideront les בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. En effet, au v.31, les deux mentions du nom de Moïse concernent l'autel mais sous différents angles : en 31a, l'ordre porte sur l'action des בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ; en 31b par contre, c'est le matériau utilisé (les pierres) qui est l'objet de l'ordre consigné dans le document de la Tôrāh de Moïse. Dans l'un et l'autre cas, Josué est l'acteur principal qui dirige le culte<sup>376</sup> au nom du peuple dont il a la charge. L'ordre de Moïse est rappelé avec la mention qu'il est Serviteur de Yhwh, c'est-à-dire qu'il n'a pas émis ce commandement à titre personnel. Il a relayé un commandement de Yhwh. Rien n'indique par contre une directive personnelle de la part de Moïse à Josué (comme par exemple en 1,7-8). Si l'on considère, par ailleurs, l'acte d'écrire au v.32, le geste de Josué constitue plutôt une réplique du geste de Moïse, non pour répéter tout simplement mais pour inscrire dans la continuité ce moment du peuple puisqu'il recopie la *même* Tôrāh. Une telle interprétation est valable si Moïse est le sujet du verbe<sup>377</sup> כָּתַב, dans אֲשֶׁר כָּתַב לִפְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִשְׁנֵה כָּתַב, dans תּוֹרַת מֹשֶׁה. Si l'on préfère Josué comme sujet grammatical, la phrase devient

lira TOV, *Criticism*, 202. Dans la fiction narrative, on emploie également le procédé d'historicisation pour donner au récit un cachet de vraisemblance.

<sup>374</sup> Voir par exemple BUTLER, *Joshua*, 90-95; NELSON, *Joshua*, 116-120; SOGGIN, *Josué*, 165-166. Ce dernier met Jos 8,30-35 en appendice et en corrélation avec Jos 24 à Sichem, parce que, écrit-il, « ces deux passages ont exactement le même thème. » (p.165). Notre perspective d'ensemble montrera qu'il convient de maintenir la *dispositio* du texte. Sichem n'est pas mentionné en Jos 8,30ss. Ce peut être intentionnel.

<sup>375</sup> Voir par exemple HAWK, *Joshua*, 132, qui appelle Josué « the executor of Moses' will ».

<sup>376</sup> Selon WEINFELD, *Deuteronomy*, 170-171, on aurait ici un « quasi-regal figure » ; voir aussi BUTLER, *Joshua*, 93 ; NELSON, *Joshua*, 119. Celui-ci pense que « Joshua is here portrayed as a royal figure leading a ceremony of a covenant renewal ». Nous avons déjà montré les insuffisances de cette thèse de Josué comme figure royale (voir notre discussion au chap. 1 ; voir aussi au chap. 9).

<sup>377</sup> La leçon de la LXX [« καὶ ἔγραψεν Ἰησοῦς ἐπὶ τῶν λίθων τὸ δευτερονόμιον νόμον Μωσῆ (ὃν ἔγραψεν) ἐνώπιον υἱῶν Ἰσραὴλ » (9,2c)] précise le sujet du verbe en 32a et crée un lien avec le « Deutéronome » : une copie (מִשְׁנֵה) devient « δευτερονόμιον ».

confuse<sup>378</sup>. Car il aurait transcrit ce qu'il est censé avoir copié auparavant devant les fils d'Israël. Le sens n'exige pas non plus une telle présupposition.

S'agit-il de Moïse ? Cette solution nous paraît plus heureuse pour les raisons suivantes : 1°) le groupe nominal génitif מֹשֶׁה הוֹרֵת (cf. déjà 1,7-8) évoque le résultat d'une activité de Moïse (c'est ce que spécifie 8,32b : il écrit en présence des ou devant [לְפָנֵי] les fils d'Israël) ; 2°) ensuite, un parallèle, comme on l'a dit, se crée entre les deux figures : Moïse a écrit en présence du peuple la *Tôrāh* ; Josué la recopie et la met en exergue devant les officiels debout (cf. v.33 : עֹמְדִים) servant probablement de témoins oculaires. Ainsi, le document de la *Tôrāh* devient public dans la terre de Canaan.

Ce culte solennel que Josué et les fils d'Israël viennent d'accomplir est interprété au v.33 comme une bénédiction initiale (... בְּרָאשֵׁיהָ)<sup>379</sup>, tandis que la proclamation des paroles de bénédiction et de malédiction de la *Tôrāh* vient en second (v.34 : אַחֲרֵיכֵן), et sert d'avertissement (cf. 23,15). Cette scène présente donc une figure de Moïse écrivain, ayant laissé des instructions (*Tôrāh*). Josué, le nouveau Serviteur de Yhwh, les rend publiques en les transcrivant sur les pierres de l'autel dans la Terre de la promesse, et en les proclamant<sup>380</sup>.

11,12.15b : ...<sup>12</sup>et toutes les villes de ces rois, et tous leurs rois, Josué les saisit et les frappa au fil de l'épée, pour les vouer à l'anathème comme l'avait ordonné Moïse, le Serviteur de Yhwh. [...] [<sup>15a</sup>comme l'avait ordonné Yhwh à Moïse son serviteur,] <sup>15b</sup>ainsi ordonna Moïse à Josué, et ainsi fit Josué. [<sup>15c</sup>Il n'ôta pas une parole de tout ce que Yhwh avait ordonné à Moïse.]<sup>381</sup>

A la fin des guerres de conquête (9–11)<sup>382</sup>, le récit des dernières batailles conduites par Josué évoquent les ordres de Moïse en 11,12.15b. Le contexte littéraire de ces versets est bien délimité<sup>383</sup> : vv.10-15. Il s'ouvre au v.10 avec une indication temporelle (... בְּעֵת הַהִיא) signalant l'accomplissement de la promesse de victoire par Yhwh (cf. 11,6 : כִּי־מָחָר ... בְּעֵת הַזֹּאת). Hazor

<sup>378</sup> La leçon de Jos<sup>LXX</sup> 9,2c s'expliquerait par la volonté de clarifier la narration ; voir MOATTI-FINE, *Jésus*, 140. Selon Margolis, le Vaticanus aurait « estimé que Josué était leur sujet [= אֲשֶׁר כָּתַב] et les a donc considérés comme une reprise inutile du verbe initial de ce vs. », cité par BARTHELÉMY, *Critique*, 13.

<sup>379</sup> On notera qu'un culte en dehors des normes serait une désobéissance et attirerait par le fait même une malédiction sur le peuple (cf. Jos 22).

<sup>380</sup> Moïse n'apparaît pas comme celui qui aurait « proclamé » (קראָ אוּ דברָ) la *Tôrāh* aux fils d'Israël (cf. Deutéronome). Il semble avoir laissé vacant un poste.

<sup>381</sup> Les passages entre crochets sont analysés dans une autre catégorie de renvois à Moïse. Nous les avons insérés ici pour faciliter la compréhension du texte.

<sup>382</sup> Voir YOUNGER, *Conquest*, 195-237 (où l'auteur inclut Jos 12).

<sup>383</sup> Voir par exemple WOULDSTRA, *Joshua*, 192-193 ; NELSON, *Joshua*, 154.

la « métropole » du nord<sup>384</sup> est conquise. Le v.15 est une récapitulation de toute l'action de Josué.

Les renvois à Moïse (v.12 ; v.15) confirment que Josué a mené convenablement les batailles conformément à l'ordre de Yhwh de suivre minutieusement les directives de Moïse en vue de la réussite (cf. 1,7ss). Ils fournissent aussi, en récapitulation, la justification du massacre des vies humaines dont il est question aux vv.12a.14 (cf. 6,17.21 ; 8,24 ; 10,28.30.32.35.37.39 ; 11,11). C'est un acte d'obéissance religieuse : le v.12 prend soin, du reste, de qualifier Moïse de Serviteur de Yhwh attestant que l'ordre relève d'une instance supérieure (Yhwh) ; et le v.15 le rend davantage explicite par sa structure transitive : de Yhwh à Moïse, et de celui-ci à Josué. La transmission autant que l'exécution (par Josué) sont fidèles : בְּ-צִוָּה מֹשֶׁה אֶת-יְהוֹשֻׁעַ וּבִן עֲשֵׂה יְהוֹשֻׁעַ (« ainsi ordonna Moïse à Josué, et ainsi fit Josué »). L'interprétation courante affirme que ce déploiement de l'action implique une hiérarchie des relations comme le soutient Hawk : « Once again the hierarchy of command is articulated, and once again Moses, rather than Joshua, is the dominant figure »<sup>385</sup>. Schäfer-Lichtenberger pousse plus loin l'interprétation lorsqu'elle affirme que « Mosewort und JHWH-Wort werden identifiziert. Mosewort ist JHWH-Wort »<sup>386</sup>. Cette affirmation se comprend mais pour éviter la confusion dans un récit qui distingue les paroles de Yhwh de celles de Moïse, il convient de dire les choses autrement. Quand par exemple Nelson affirme au sujet de 11,15 que « Joshua has now fully accomplished what Yahweh required of him in 1:7 »<sup>387</sup>, on en vient à se demander : Josué a-t-il obéi à Yhwh ou à Moïse ? Si l'on s'en tient à l'importance que le récit donne à l'action et aux relations qui la font avancer vers son accomplissement, la conformité aux ordres de Moïse en 11,12 et 11,15 traduit la même idée fondamentale de

<sup>384</sup> Le verbe שָׁרַב pourrait ici signifier « continuer » (au sens répétitif), comme le suggère Woudstra, *Joshua*, 192 : « Joshua again went into action and took Hazor ». Si l'on adopte l'hypothèse d'une ville Mérom au sud de Hazor, le verbe se traduirait par « continuer / reprendre », car les troupes ennemies y rejoignent Josué (11,5.7) ; ce dernier ne serait pas « revenu » puisqu'il se serait déplacé du sud vers le nord. Il aurait plutôt « continué la bataille » vers la métropole, Hazor, plus au nord, pour la prendre (11,10ss). La question sémantique demeure encore liée à la solution géographique ; pour les discussions, voir Abel, *Géographie* I, 493-94 ; Yadin, « Hazor », 594-95 ; Boling-Wright, *Joshua*, 112 (carte) ; Fritz, *Josua*, 121 ; ce dernier fournit des précisions géographiques : « Die Vorschläge für Meron schwanken zwischen dem Tell bei Mērōn am Wadi Mērōn in Obergililāa [...] und dem Tell el-Hirbe beim Gebel Mārūn etwa 14 km weiter nördlich [...] ; an beiden Ortslagen gibt es reichlich Quellen, die aber kaum den Namen מֵרֹם rechtfertigen ».

<sup>385</sup> Hawk, *Joshua*, 172.

<sup>386</sup> Schäfer-Lichtenberger, *Josua*, 213. Cette lecture est en droite ligne avec la LXX qui harmonise 11,15 (ὅν συνετάξεν αὐτῷ Μωϋσῆς) avec 11,12 en faisant de Moïse le sujet du verbe et non Yhwh comme dans le TM ; voir les analyses dans Moatti-Fine, *Jésus*, 159.

<sup>387</sup> Nelson, *Joshua*, 154.

continuité et donc d'obéissance à Yhwh. Moïse a joué son rôle de Serviteur.

Le texte de 11,15 ne construit pas une hiérarchie entre Josué et Moïse, mais un lien « horizontal » de cohérence entre les deux figures (dans l'action), puisque Yhwh est la référence ultime. L'autorité des « paroles » de Moïse ne s'interpose pas dans la relation Yhwh-Josué. Elle est appariée à celle de Josué. Seule une telle optique expliquerait par exemple Jos 10,14 où le récit déclare que Yhwh a obéi à Josué comme à nul autre pareil<sup>388</sup> :

וְלֹא הָיָה כִּיּוֹם הַהוּא    Et il n'advint pas, comme en ce jour-là,  
לְפָנָיו וְאַחֲרָיו    ni avant ni après,  
לְשִׁמְעַת יְהוָה בְּקוֹל אִישׁ    que Yhwh ait écouté la voix de quelqu'un.

Ce rapport unique est fonction de l'action que le protagoniste conduit à cette étape du récit, c'est-à-dire la guerre (cf. Jos 10) ; car c'est Yhwh lui-même qui mène le combat (כִּי יְהוָה נִלָּחֵם לְיִשְׂרָאֵל). Les deux figures, Moïse et Josué, apparaissent ainsi dans cette récapitulation comme de simples intermédiaires d'une action dont Yhwh est le maître d'œuvre. Cette fin des guerres de conquête devrait en principe libérer les hommes de guerre des tribus transjordanienues pour qu'ils regagent leur patrimoine (cf. 1,12-15). Et pourtant, ils ne seront libérés que lorsque les autres tribus auront reçu, chacune, leur propre héritage<sup>389</sup>.

22,2.5 : <sup>2</sup>Et il [Josué] leur dit : « vous avez gardé tout ce que vous a ordonné Moïse, le Serviteur de Yhwh, et vous avez écouté ma voix en tout ce que je vous ai ordonné. [...] <sup>5</sup>Seulement, veillez beaucoup à pratiquer le com-

<sup>388</sup> Schäfer-Lichtenberger n'examine pas le problème de Jos 10,14 dans son étude de la relation entre les figures de Josué et de Moïse. Les commentateurs de Jos esquivent en général le problème de l'importance que donne Jos 10,14 à la figure de Josué. La raison, nous semble-t-il, tient au fait que ce verset remet en question la structure hiérarchique conçue habituellement. A titre d'exemples, voir KEIL-DELITZSCH, *Josua*, 82ss ; SOGGIN, *Josué*, 92-96 ; BOLING-WRIGHT, *Joshua*, 285-288 ; BUTLER, *Joshua*, 120 ; Sicre fait remarquer que : « Para el autor, mayor milagro que pararse el sol es que Dios escuche la voz de un hombre. Lo que nosotros interpretamos como mera retórica planteó lógicos problemas a los rabinos, que consideraban a Moisés superior a Josué. Según algunos de ellos, Josué tuvo que pedir el milagro, mientras Moisés tenía la capacidad de hacerlos sin pedirlos. », ID., *Josué*, 269 (Nous soulignons). On retrouve la même rhétorique de l'hyperbole en d'autres instances : selon Nb 12,8, Moïse était le seul avec qui Yhwh parlait פֶּה אֶל-פֶּה (cf. Dt 34,10 : פִּנְיָם אֶל-פִּנְיָם) ; en 2 R 18,5, Ezékias est le seul de tous les rois à avoir mis sa totale confiance [בְּטַחָו] en Yhwh. Personne ne l'égalait ni avant, ni après ; en 2 R 23,25, Josias fut l'unique roi à être revenu [שׁוּבָו] à Yhwh de manière totale. Il n'y eut personne comme lui ni avant, ni après. Ces modalités expressives soulignent, on peut le penser, le caractère unique et typique de chacun de ces personnages.

<sup>389</sup> Cette remarque est d'autant plus importante que le repos n'est pas uniquement la fin de la guerre (cf. 21,44 ; 22,4 ; 23,1) comme on peut lire dans BOLING-WRIGHT, *Joshua*, 127, étant donné que l'acception du verbe נָחַל est plus large et inclut la possession de la terre ; voir ROTH, « Rest », 4-14 ; NELSON, *Joshua*, 35.

mandement et la *Tôrāh* que Moïse, le Serviteur de Yhwh, vous a ordonné : aimer le Seigneur, votre Dieu, et marcher en toutes ses voies, et garder ses ordres, et s'attacher à lui, et le servir de tout votre cœur et de toute votre âme. »

C'est au chapitre 22 que les tribus de l'Est seront démobilisées. La conquête est achevée et les patrimoines octroyés. Les vv. 2.5 que nous analysons s'insèrent dans l'unité 22,1-6 qui s'ouvre avec la convocation des tribus de l'Est (v.1 [קרא/√]), et se conclut avec leur départ (v.6 [הלך/√]). Entre les deux versets, Josué tient un discours (vv.2-5) dans lequel il fait le point de la situation (vv.2-3), constate que les tribus orientales ont été fidèles aux consignes, et les autorise en conséquence (d'où l'inférence logique : ועתה) à retourner à leur patrimoine (v.4) ; il leur fait en dernier lieu une exhortation sur « le commandement et l'instruction » (וְהַתּוֹרָה הַמִּצְוָה)<sup>390</sup> de Moïse (v.5a).

L'obéissance des tribus est soulignée dans la première partie du discours de Josué (vv.2-3), délimitée par une inclusion avec le verbe שָׁמַר/√ :

אַתֶּם שָׁמַרְתֶּם אֶת כָּל-אֲשֶׁר	<sup>2</sup> Vous, vous avez observé tout ce que
צִוָּה אֲתֹכֶם מֹשֶׁה עַבְדְּ	vous a ordonné Moïse, le Serviteur de
יְהוָה	Yhwh ;
וַתִּשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי לְכָל	et vous avez écouté ma voix en tout ce
אֲשֶׁר-צִוִּיתִי אֲתֶכֶם	que je vous ai ordonné ;
לֹא-עֲזַבְתֶּם אֶת-אֲחֵיכֶם	<sup>3</sup> vous n'avez pas abandonné vos frères,
זֶה יָמִים רַבִּים עַד	depuis de nombreux jours jusqu'à ce
הַיּוֹם הַזֶּה וּשְׁמַרְתֶּם	jour ; et vous avez observé (= respecté)
אֶת-מִשְׁמַרְתִּי מִצִּוַּת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם	l'obligation <sup>391</sup> du commandement de
	Yhwh, votre Dieu.

Leur attitude y apparaît comme un acte de fidélité à Yhwh (v.3b), mais par la médiation et comme la résultante de l'obéissance à Moïse et à Josué dans la solidarité avec les frères (vv.2-3a). Etant donné que Josué est l'autorité immédiate avec laquelle les tribus traitent, l'expression שָׁמַר/√ (cf. Jos 10,14 où il est question de Josué « écouté » par Yhwh) signifierait bien « obéir »<sup>392</sup>. Ceci dit, Jos 22,2 montre bien l'égalité d'autorité entre Josué et Moïse<sup>393</sup>.

<sup>390</sup> Une étude du binôme וְהַתּוֹרָה הַמִּצְוָה dans la BH est fournie par BRAULIK, « Die Weisung », 111-135.

<sup>391</sup> Cette traduction manifeste la difficulté à rendre l'expression אֶת-מִשְׁמַרְתִּי שָׁמַר/√, littéralement « observer une observance ». Elle contient l'idée de « devoir », d'« obligation », voir aussi 1 R 2,3. Les traductions qui essaient de rester au plus près de l'hébreu confirment bien la difficulté : Chouraqui traduit : « vous avez gardé à la garde, l'ordre de Yhwh » tandis que Buber et Rosenzweig traduisent : « gewahrt habt ihr die Verwahrung SEINES, eures Gottes, Gebots » (Id., *Geschichte*, 63).

<sup>392</sup> Pour montrer que Moïse est supérieur à Josué, Hawk note que « [t]he verb *šāmar* [...] denotes observance of both Moses' and YHWH's words, while the verb *šāma'* [...] marks

Ce discours de Josué nous révèle en fait le contenu en substance de cette *Tôrāh*. Cela se démontre par l'attention à sa rhétorique. En effet, dans son premier discours aux mêmes tribus (1,13-15), Josué exhorte ses interlocuteurs à se souvenir des paroles de Moïse. Il ne renvoyait pas ses auditeurs à un autre texte, puisqu'il donne le contenu de ce dont il fallait se souvenir [זכר] (1,13b-15). En 22,5 également, le procédé est similaire. Il les invite à mettre en pratique (לעשות) « le commandement et la *Tôrāh* ». D'après Braulik, il faut entendre : « le commandement, *c'est-à-dire* la *Tôrāh* », car « [d]as ו, das המצוה mit התורה verbindet, ist ein *waw explicativum* : Gehorcht man dem „Gebot“, erfüllt man damit den verpflichtenden Teil der „Weisung“, verwirklicht also, was Mose in der Tora alles geboten hat »<sup>394</sup>. Quel est le contenu de la *Tôrāh* ? Le locuteur ne renvoie pas ses auditeurs à un texte (cf. 23,6). Il en donne, à notre avis, le contenu :

- |      |  |  |
|------|--|--|
| v.5a | שְׁמְרוּ מְאֹד<br>לַעֲשׂוֹת אֶת־הַמִּצְוָה וְאֶת־הַתּוֹרָה | Veillez beaucoup<br>à faire (exécuter) le commandement,<br><i>c'est-à-dire</i> la <i>Tôrāh</i> |
| v.5b | אֲשֶׁר צִוָּה אֲתֶכֶם מֹשֶׁה עַבְד־יְהוָה                  | que vous a ordonnée Moïse, le Serviteur<br>de Yhwh :   |
|      |  | [ <i>c'est-à-dire</i> ]  |
| a)   | לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם                            | aimer Yhwh votre Dieu ;  |
| b)   | וּלְלַכֵּת בְּכָל־דְּרָכָיו                                | marcher en toutes ses voies ;  |
| x)   | וּלְשָׁמֵר מִצְוֹתָיו                                      | garder ses commandements ;   |
| b')  | וּלְדָבֶק־הוּא   | s'attacher à lui ;   |
| a')  | וּלְעַבְדוֹ בְּכָל־לְבַבְכֶם וּבְכָל־נַפְשְׁכֶם            | le servir de tout votre cœur et de tout vo-<br>tre « être ».                                   |

Cette énumération, bien qu'adressée aux tribus de l'Est, nous donne accès à l'essence de la *Tôrāh* qui régule la relation entre Israël et Yhwh son Dieu.

La série des verbes (a- אהב ; b- הלך ; x- שמר ; b'- דבק ; a'- עבד)<sup>395</sup> explicite ce qui, de manière générique, est introduit par ל- en 5a: שְׁמְרוּ מְאֹד

the observance of Joshua's », ID., *Joshua*, 233 n. 8. Cette argumentation a plusieurs conséquences : elle implique que 1°) les ordres de Moïse équivalent aux ordres de Yhwh, 2°) et donc que toutes les répétitions des ordres distinguant tantôt ceux de Yhwh, tantôt ceux de Moïse n'ont aucune fonction dans le récit ; ce serait de la pure redondance ; 3°) ensuite que la langue hébraïque ne connaîtrait pas d'expressions synonymiques. Ajoutons par ailleurs que 4°) le syntagme שמעל בקול, qui serait réservé aux ordres de Josué et qui apparaît en 10,14 signifierait, selon cette logique, que les tribus ont adopté à l'égard de Josué l'attitude même de Yhwh à l'endroit du protagoniste : l'« obéissance » (cf. HAWK, *Joshua*, 154). On devrait alors conclure que Josué est même plus grand que Moïse.

<sup>393</sup> « This paired reference to the commands of Moses and Joshua puts Joshua on a footing almost equal to Moses. », dit CREACH, *Joshua*, 108 (nous soulignons). Les arguments qui soutiendraient ce « presque » ne sont pas fournis.

<sup>394</sup> BRAULIK, « Die Weisung », 122.

<sup>395</sup> D'après Braulik, « die Gesetzesbeobachtung und das damit aufs engste verbundene Verhältnis zu JHWH werden durch sieben Verben eingeschärft », dans ID., « Die Wei-

לַעֲשׂוֹת אֶת־הַמִּצְוָה וְאֶת־הַתּוֹרָה. Les verbes susmentionnés sont en apposition au syntagme verbal לַעֲשׂוֹת, avec au centre du chiasme (x) l'expression לְשִׁמֹּר (שְׁמֹר מֵאֵד) qui constitue la reprise de l'exhortation initiale (שְׁמֹר מֵאֵד)<sup>396</sup>. Ces parallèles s'éclairent mutuellement : a-a' se répondent car « aimer » Yhwh (cf. 23,11) et le « servir » (cf. 24,14) appartiennent au même champ sémantique, à savoir l'attitude de soumission vis-à-vis du suzerain<sup>397</sup>; b-b' se répondent aussi puisque « marcher en ses voies » et « s'attacher à lui »<sup>398</sup> (cf. 23,8.12) signifient la fidélité à Yhwh ; ce qui n'est rien d'autre que la pratique des commandements de Yhwh (x).

Ainsi, Josué n'aura pas simplement exhorté les tribus à la fidélité à la *Tôrāh* de Moïse, le Serviteur de Yhwh, il leur en aura lui-même rappelé le contenu, et ce, de manière « exhaustive »<sup>399</sup>. Ceci atteste que Josué a de nouveau instruit ces tribus sur les commandements de Yhwh, tout comme Moïse l'avait fait. Il s'instaure ainsi une continuité dans l'exercice de l'autorité qui crée l'unité entre les tribus séparées par le Jourdain. On remarquera cependant qu'avec ces tribus orientales, Josué n'utilise pas le terme כִּפָּר de la *Tôrāh* comme ce sera le cas avec les tribus occidentales en 23,6.

23,6 : « Efforcez-vous beaucoup de garder et pratiquer tout ce qui est écrit dans le document de la *Tôrāh* de Moïse, afin de ne vous en détourner ni à gauche ni à droite ».

Dans sa seconde exhortation, Josué parle aux tribus qu'il a introduites à l'Ouest du Jourdain (23,2b-16)<sup>400</sup>. Le verset 23,6 appartient à l'unité 23,1-8 où l'on distingue plusieurs parties : 1°) l'introduction (vv.1-2ba) présente Josué avancé en âge, qui convoque cette fois-ci les responsables des tribus

---

sung », 123 (nous soulignons). Bien que le récit de Jos fasse souvent usage de septénaires, nous estimons que le syntagme verbal לַעֲשׂוֹת שְׁמֹר dans cet emploi est idiomatique de sorte que les deux composantes forment un hendiadys.

<sup>396</sup> Voir aussi BOLING – WRIGHT, *Joshua*, 509.

<sup>397</sup> Pour d'autres exemples du verbe אָהַב employé dans le même sens, on verra Ex 20,6 ; Dt 5,10 ; 6,5 ; 10,12 ; 11,1.13.22 ; 13,4.22 ; 19,9 ; 30,6.16.20 ; et pour le verbe עָבַד en Dt 6,13 ; 10,12.20 ; 11,13.20 ; 13,5 ; 1 S 12,14.20.24. Quant aux études, on se référera à WINTER, « Liebe zu Gott », 220-21 ; MCCARTHY, « Love of God » ; ID., *Covenant* ; MORAN, « Love of God » ; JENNI, « אָהַב », 71-72 ; WESTERMAN, « עָבַד », 195-199.

<sup>398</sup> Le récit du livre de Ruth constitue un exemple illustrant cette sorte d'attachement, au plan humain. Du point de vue stylistique, Rt 1,14 le signifie fortement : Orpa embrasse Noémi et Ruth s'attache [דָּבַקָה] à elle. Voir aussi Dt 4,4 ; 10,20 ; 11,22 ; 13,5 ; 28,21 ; 30,20.

<sup>399</sup> À ce propos, BRAULIK, « Die Weisung », 122, observait que : « Das Gewicht seiner Aussage erhöht sich noch durch das *paränetische Summarium*, das im Alten Testament kein Gegenstück hat » (souligné par l'auteur) ; SICRE, *Josué*, 442, fait le même constat : « Creo que es la serie más completa ».

<sup>400</sup> Plusieurs types d'organisation de ce discours ont été proposés, en fonction de différents critères. Sur cette question nous renvoyons à SICRE, *Josué*, 462-463.

(לְזַכְּנֵי וּלְרָאשֵׁי וּלְשִׁפְטָיו וּלְשִׁמְרֵיו) de la terre de Canaan<sup>401</sup> ; 2°) Josué récapitule ensuite les événements vécus sous sa conduite, à savoir la défaite des peuples (vv.2b-4 ; au v.4, la mention des גִּיּוֹם) ; 3°) il annonce aussi que Yhwh interviendra toujours en faveur d'Israël pour déposséder ces peuples (v.5) ; 4°) il les exhorte enfin à s'attacher au document de la *Tôrāh* de Moïse, c'est-à-dire à Yhwh (vv.6-8).

Les vv.6-8, où mention est faite de Moïse, constituent une unité articulée : le v.6 sert d'introduction aux vv.7-8. En effet, le v.6a exhorte les interlocuteurs de Josué, de manière positive, à mettre en pratique tout ce qui est dans le document de la *Tôrāh* de Moïse ; le v.6b l'énonce cette fois dans une formulation négative invitant à ne pas s'en écarter : לְבַלְתִּי סוּר-מִמֶּנּוּ יָמִין. Le v.7a reprend la même construction avec לְבַלְתִּי, et développe ce que Josué entend par « se détourner » du document de la *Tôrāh* de Moïse : ce serait se mêler aux peuples étrangers et à leurs dieux. Le message majeur de l'exhortation est donc la fidélité à Yhwh, explicitée de manière positive au v.8 par l'attachement (תִּדְבָּקוּ) à Yhwh, « votre Dieu » (בִּיהוָה אֱלֹהֵיכֶם).

Contrairement à 22,5 où Josué présente en cinq points le contenu<sup>402</sup> de la *Tôrāh* de Moïse, 23,6 insiste sur le document de la *Tôrāh* de Moïse (סֵפֶר).

<sup>401</sup> Remarquons tout d'abord que les officiels sont en apposition à לְכָל-יִשְׂרָאֵל. Le « tout Israël » signifie ses représentants. Ensuite, des indices du texte nous autorisent à conclure que Josué parle uniquement aux habitants de la terre de Canaan : Josué parle de lui-même (v.2 : אֲנִי זָכַנְתִּי בְּאֶתִי בְּיָמַיִם) en rapport à l'attribution de patrimoine (נַחֲלָה) à ses interlocuteurs (v.2 : מִן-הַיַּרְדֵּן הַפְּלִתִי לָכֶם ... בְּנַחֲלָה לְשִׁבְטֵיכֶם), et de la région concernée, c'est-à-dire l'Ouest du Jourdain, et précisément du Jourdain jusqu'à la Mer, au soleil couchant (וְהָיָה הַיָּרְדֵּן הַגָּדוֹל מִבּוֹא הַשָּׁמֶשׁ) [v.4]. Par ailleurs, les données ci-dessus énoncées forment une inclusion avec Jos 13 : v.1 (le grand âge) ; v.6 (ordre de Yhwh d'attribuer les parts par le tirage : הַפְּלָה לְיִשְׂרָאֵל בְּנַחֲלָה) ; v.7 (spécification des bénéficiaires, c'est-à-dire les neuf tribus et demie : חֶלֶק אֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת בְּנַחֲלָה לְחִשְׁעָהּ הַמְּנַשֶּׁה). Ainsi, Jos 23 (discours aux tribus de l'Ouest) devient un parallèle à Jos 22,1-5 (discours aux tribus de l'Est). On verra une légère allusion à ce parallèle chez BRAULIK, « Die Weisung », 123 n. 42. CAMPBELL–O'BRIEN, *Deuteronomistic History*, 161, disqualifient le lien Jos 23 et Jos 13 sur la base de la différence des informations géographiques. Il faut tenir compte des contextes respectifs : en Jos 23, il s'agit de la zone d'action de Josué (du Jourdain à la Mer située à l'Ouest), tandis que Jos 13,6 se réfère à la région encore à conquérir ; et Yhwh promet d'en déposséder (au futur) les habitants de la Terre au bénéfice des fils d'Israël : מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי אֹרִישָׁם. Pour les raisons susmentionnées, nous n'épousons pas non plus l'interprétation du « tout Israël » chez BOLING–WRIGHT, *Joshua*, 508 : « Joshua speaks to a particular segment of the organization [= tribus de l'Est], not to *all Israel* as in the next chapter [= Jos 23] » (nous soulignons). Le « tout Israël » est à distinguer, à notre avis, de l'expression « toutes les tribus d'Israël » dont il sera question en Jos 24,1. Il suffira pour s'en convaincre de considérer Jos 22,11-13 où l'expression « fils d'Israël » désigne le peuple qui habite la Terre.

<sup>402</sup> En Jos 23,7-8, Josué attire l'attention du peuple sur son attitude religieuse future en cinq points : éviter les dieux des peuples (v.7b : [1] לֹא-תִזְכְּרוּ ... בָּשָׁם ; [2] וְלֹא תִשְׁבִּיעוּ ; [3] בִּיהוָה ... [5] ; [4] לֹא תִשְׁתַּחֲוּ) et s'attacher à Yhwh, le Dieu d'Israël (v.8a : [5] לְבַלְתִּי סוּר-מִמֶּנּוּ יָמִין). Dans l'adresse aux tribus de l'Est, ces cinq éléments étaient formulés de manière



(צוה) משה. Pourquoi aux uns la fidélité à ce que Moïse a ordonné (צוה), et aux autres la fidélité à ce qui est écrit dans le *Tôrāh* משה ? La mention du ספר et de ce qui y est écrit (כָּל־הַכְּתוּב בִּי) renvoie le lecteur à Jos 8,32 où Josué inscrit sur les pierres de l'autel une copie de la *Tôrāh* de Moïse : il l'y a rendue publique. De l'autre côté du Jourdain, par contre, il n'y a pas de texte à lire<sup>403</sup>. En fait, Josué reprend, *mutatis mutandis*, l'exhortation que Yhwh lui avait adressée au début du parcours (1,7) et qui lui a permis de mener avec succès les tâches qui lui incombaient<sup>404</sup> (cf. 1,8):

22,5	1,7	23,6
<i>Josué aux Tribus Est</i>	<i>Yhwh à Josué</i>	<i>Josué aux Tribus Ouest</i>
רַק שָׁמְרוּ מֵאֵד לַעֲשׂוֹת אֶת־הַמִּצְוָה וְאֶת־הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה אֲחֵיכֶם מֹשֶׁה עַבְד־ יְהוָה (énumération)	רַק חֹזֵק וְאִמָּן מֵאֵד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל־הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עַבְדִּי אֶל־חֲסֹר מִמֶּנּוּ יָמָיו וּשְׁמֹאֵל לְמַעַן תִּשְׁכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תִּלְךְ	וְחִזְקֶתֶם מֵאֵד לִשְׁמֹר וְלַעֲשׂוֹת אֶת כָּל־הַכְּתוּב בַּסֵּפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה לְבָלְתִּי סוּר־מִמֶּנּוּ יָמָיו וּשְׁמֹאֵל

L'exigence commune à ces trois exhortations est la mise en pratique de la *Tôrāh* de Moïse. Josué exhorte les tribus de l'Ouest en possession de l'écrit à ne pas en dévier. Les tribus de l'Est, comme nous l'avons déjà souligné, en ont reçu oralement le contenu. Or, si l'enjeu de la relation entre les tribus des deux rives du Jourdain est l'unité comme expression de leur commune appartenance à la foi en Yhwh, un risque de discrimination s'insinue dans cette apparente disparité de traitement. Comme Braulik, nous estimons que : « Die Verknüpfungen mit 1,7 und 23,6 erweisen 22,5 jedenfalls als einen *Schlüssellers* in der theologischen Struktur des Josua-

positive. Josué mettrait-il en garde contre les déviations possibles parce que les tribus de l'Ouest ont avec elles le document de la *Tôrāh* publié sur l'autel (cf. 8,30ss) ? C'est possible. La thématique générale de son discours, c'est-à-dire la fidélité à Yhwh, a retenu l'attention des commentateurs ; on verra par exemple BOLING – WRIGHT, *Joshua*, 526 ; CAMPBELL – O'BRIEN, *Deuteronomistic History*, 157 ; NELSON, *Joshua*, 260-261 ; etc. Lorsque Nelson estime que « [t]he first prohibition of v. 7 (lit. « go into ») may refer to sexual contacts » (p. 261), aucun appui textuel n'aide à suivre une telle interprétation.

<sup>403</sup> Il est à remarquer que les tribus transjordanienues ont reproduit l'autel (Jos 22) mais qu'elles n'y ont pas recopié la *Tôrāh* de Moïse. Ce n'est tout au moins pas dit. Ce silence, nous semble-t-il, rend plus fort le lien entre la *Tôrāh* et la Terre. Ainsi, s'écarter de la *Tôrāh* exposerait à être écarté du pays (cf. 23,15). Le texte écrit pris à témoin ne vaut matériellement que pour les tribus qui y vivent. Les autres tribus résidant hors du pays entretiennent un autre rapport à la Terre. Celle-ci constitue le pays où Yhwh a établi sa Demeure. La contrainte pour ces tribus n'est vraisemblablement ni culturelle, ni le rapport au texte de la *Tôrāh*, mais le lien avec Yhwh leur Dieu.

<sup>404</sup> La formulation de 23,1-16 prouve bien que Josué transmet au peuple des paroles qui l'ont conduit au succès de sa mission. En cela, sa fidélité devient exemplaire. Voir aussi NELSON, *Joshua*, 261.

buchs »<sup>405</sup>. Nos raisons sont cependant différentes. Car si pour Braulik, « [d]ie wichtigste Besonderheit von Jos 22,5 besteht nun darin, dass der Doppelausdruck [=הַמִּצְוָה וְהַחֲוִירָה=] sowohl durch das Gottesverhältnis als auch durch die Gottesgebote entfaltet wird »<sup>406</sup>, son importance pour nous réside dans le fait qu'il révèle aux tribus transjordanienues, au moins substantiellement, le contenu du סִפְרֵי הַחֻרֵת מִשֵּׁה, cet écrit qu'il a reproduit sur l'autel<sup>407</sup>. Cette interprétation manifeste que toutes les tribus sont logées à la même enseigne : elles sont soumises à la même *Tôrāh*.

En outre, l'inclusion 1,7 // 23,6 signale davantage que l'obéissance à la *Tôrāh* de Moïse<sup>408</sup>. Elle met le document de la *Tôrāh*, dont le contenu est tout entier sur la relation des fils d'Israël avec Yhwh (cf. 22,5), en rapport avec Canaan, la Terre de Yhwh (אֶרֶץ יְהוָה). Y être fidèle devient la condition *sine qua non* du maintien de l'héritage (cf. 23,15-16). Cela se dévoile aussi dans la chaîne de la relation Yhwh–Moïse/Josué–Israël. Grâce à l'insistance sur la continuité les deux figures d'autorité (Moïse/Josué), elle équivaudrait à cette autre corrélation : Yhwh–*Tôrāh*/Terre–Israël. Autrement dit, l'action de Yhwh, dont Israël son peuple est bénéficiaire, s'est réalisée grâce à deux intermédiaires, les deux Serviteurs (Moïse/Josué), qui deviennent à leur tour des modèles de fidélité, c'est-à-dire d'attachement à Yhwh. En conséquence, le rapport de la Terre avec la *Tôrāh* figure celui de Josué avec Moïse : *Josué sans Moïse est impossible et Moïse sans Josué est incomplet* dans l'ordre de la structure de l'Alliance entre Yhwh et les fils d'Israël (cf. 23,16). Car la *Tôrāh* et la Terre sont deux dons liés.

### 2.3 Aperçu synthétique des résultats

Les analyses que nous venons de mener sur les références aux « paroles d'autorité » de Moïse conduisent à faire remarquer qu'elles n'ont pas un caractère législatif, mais qu'elles apparaissent comme une série de consignes et d'instructions. Cela n'ôte ni ne diminue en rien leur force. Leur objet est spécifique : la *Tôrāh* (qui articule la relation entre les fils d'Israël et Yhwh) ; le devoir de solidarité entre tribus ; le culte (sacrifice et proclamation des bénédictions et malédictions) ; et l'extermination des ennemis, c'est-à-dire le *ḥērem*. Elles touchent donc aux situations et relations internes et externes (avec les nations et leurs dieux).

Au point de vue de la distribution de ces occurrences dans le livre, les renvois aux « paroles » de Moïse se distribuent de manière significative dans l'économie de la narration. On peut y reconnaître, dans une perspecti-

<sup>405</sup> BRAULIK, « Die Weisung », 122.

<sup>406</sup> BRAULIK, « Die Weisung », 123.

<sup>407</sup> Cette interprétation crée naturellement moins de difficulté que celle qui veut mettre dans le document de la *Tôrāh* le Deutéronome, voire tout le Pentateuque.

<sup>408</sup> Voir SMEND, « Gesetz », 501-504.

ve panoramique, un septénaire<sup>409</sup> dont les membres parallèles s'inscrivent dans des cercles concentriques : 1,7 du discours de Yhwh à Josué [A ; 1,6-9] est en parallèle à 23,6 du discours de Josué à Israël [A' ; 23,2-16]; 1,13 du discours de Josué aux tribus de l'Est [B ; 1,12-15] est en parallèle à 22,2.5 du second discours de Josué aux tribus de l'Est [B' ; 22,1-6]; 4,10.12 du récit qui mentionne l'entrée des troupes dans la Terre [C ; 4,10-13] est en parallèle à 11,12.15 de la péricope qui récapitule les dernières batailles au Nord [C' ; 11,10-15]; et le noyau se repère en 8,31a.31b.32.33.35, références intégrées dans le passage 8,30-35 sur l'autel [X]. L'ensemble peut se visualiser comme suit<sup>410</sup> :

Contexte restreint	Contexte large
A (1,7) Discours : Yhwh à Josué [הַתּוֹרָה ... מֹשֶׁה]	A (1,6-9)
B (1,13) Discours : Josué aux tribus Est	B (1,12-15)
C (4,10.12) Récit : Militaires [entrée des troupes]	C (4,10-13)
X (8,31a.b.32.33.35) Récit : Culte à YHWH/[מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה מֹשֶׁה]	X (8,30-35)
C' (11,12.15) Récit : Militaires [dernières batailles]	C' (11,10-15)
B' (22,2.5) Discours : Josué aux tribus Est	B' (22,1-6)
A' (23,6) Discours : Josué à Israël [סֵפֶר הַתּוֹרָה מֹשֶׁה]	A' (23,2-16)

Ce septénaire encadre la mission de Josué (Jos 1–23). Les références à la *Tôrāh* – au début, au milieu et à la fin – prennent alors un relief particulier. Le protagoniste devient celui qui inscrit la *Tôrāh* de Moïse sur l'autel, appelé *יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל* (8,30 : « autel de Yhwh, Dieu d'Israël »), bâti sur la Terre de Yhwh. Ce qui était personnel, comme une leçon de sagesse, est transmis au peuple par cet acte de « publication » et d'instruction pour la conduite personnelle de chaque fils d'Israël. Josué devient le maillon de connexion entre Yhwh et Israël à la suite de Moïse.

La minutieuse fidélité de Josué à la *Tôrāh* de Moïse était donc nécessaire pour que s'établisse la relation Yhwh–Moïse[*Tôrāh*]/Josué [*Terre*]–Israël. Figure exemplaire, l'exemplarité de Josué s'illustre dans la méditation, le vécu et la transmission (par instruction [22,1-5 et 23,2-8]) de la *Tôrāh*<sup>411</sup>. Figure représentant de manière *implicite* la Terre, en lui se con-

<sup>409</sup> Les groupements en sept, ou septénaires, sont caractéristiques de Jos. Dans l'attribution des terres par le *gôrāl*, on constate un autre septénaire explicitement voulu par les mentions numériques : 18,11 (Benjamin) ; 19,1 (הַשִּׁנִּי : Siméon) ; 19,10 (הַשְּׁלִישִׁי : Zabulon) ; 19,17 (הָרְבִיעִי : Issakar) ; 19,24 (הָחֲמִישִׁי : Asher) ; 19,32 (הַשְּׁשִׁי : Naphtali) ; 19,40 (הַשְּׁבִיעִי : Dan) ; d'autres études signalent ce phénomène stylistique dans le livre : GIBLIN, « Patterns », 50-69 ; MEER, *Formation*, 176-177.

<sup>410</sup> Cet ensemble en septénaire n'a pas retenu l'attention des études sensibles à l'unité littéraire du livre de Josué ; voir par exemple POLZIN, *Moses* ; HAWK, *Joshua*. La structure indique que le livre obéit à une certaine organisation d'ensemble.

<sup>411</sup> Selon la disposition que nous mettons en exergue, la position littéraire de Jos 8,30-35 dans le récit pourrait s'expliquer. En amont de 8,30-35, en Jos 6,1–8,29 le peuple vit une expérience de victoire sans bataille (Jos 6) et d'échec cuisant à cause de la désobéissance d'Akân (Jos 7) ; purifié, il accède à la victoire (Jos 8,1-29). D'où : victoire sans com-

conjoignent ces deux dons de Yhwh, la *Tôrāh* et la Terre, le premier posé comme condition de permanence du second.

Il appert que le type de relation entre Josué et Moïse n'est pas dissymétrique<sup>412</sup> ; vision que peut induire la conception de la *Tôrāh* comme code de Loi. Un ordre exprès de Moïse à Josué n'est attesté qu'en Jos 1,7 et 11,15 (peut-être en 11,12 aussi). Dans ces cas d'ailleurs, c'est toujours Yhwh qui est l'origine de l'ordre. En conséquence, l'image d'un Josué, serviteur, obéissant à Moïse, son maître, n'a pas d'assise dans le récit. Cependant, l'autorité de Moïse n'est pas abolie. Elle continue de s'imposer non pas à Josué personnellement, mais à tout Israël, tout comme celle de Josué qui s'exprimera dans ses exhortations aux fils d'Israël (cf. Jos 22,1-5 ; 23,2-16). Car l'autorité de ces deux figures, qui s'exerce sur tout Israël, est déléguée : elle appartient en propre à Yhwh.

### 3. LES « DIRES » DE YHWH

Même si Moïse a parlé en sa qualité de Serviteur de Yhwh, les actions des fils d'Israël sous Josué ne sont pas toutes justifiées à partir de cette seule autorité déléguée (cf. section précédente). Il est des espaces réservés où s'exprime l'ultime instance : l'autorité directe de Yhwh.

#### 3.1 Considérations préliminaires

Les tableaux ci-dessous rangent les composantes syntaxiques des « paroles » de Yhwh à/par Moïse par colonnes :

---

bat (6) – échec (7) – combat victorieux (8). En aval, toutes les guerres ont été menées avec succès, mais une autre victoire sans combat Jos 9 est suivie de combats victorieux (10–11). D'où : victoire sans combat (9) – combat victorieux au Sud (10) – combat victorieux au Nord (11). La position de 8,30-35 viserait dès lors à mettre en premier la bénédiction : *לְבָרֶךְ אֶת־הָעָם יִשְׂרָאֵל בְּרֹאשׁוֹנָה* (8,33), de telle sorte qu'elle précède l'avertissement des bénédictions et des malédictions. Ces observations invitent à renoncer à une partie de l'interprétation de MEER, *Formation*, 495, qui soutient que « in its present MT-position the passage [MT-Josh. 8:30-35] forms the center of chiasmic structure of narratives of success (Joshua 6, 8, 10–11) and failure (Joshua 7, 9) ». Il ne montre pas comment se disposent les événements cités pour former un chiasme. En Jos 9, à notre avis, il n'y a pas d'échec des fils d'Israël. Les Gabaonites sont vaincus sans combat à cause du serment et surtout de leur profession de foi en l'action de Yhwh (cf. 9,9,23).

<sup>412</sup> L'emploi du verbe *צוה* ne suffit pas à remettre en question le fait qu'à Josué s'applique le schéma de relation <Yhwh–Serviteur–Israël>. Il n'y a pas d'incompatibilité à maintenir l'autorité de Moïse ensemble avec celle de Josué. On prendra en exemple, 1 R 2,1ss où David, le père mourant, exhorte Salomon, le fils, désormais roi, à suivre les commandements de Yhwh. En 1 R 2,1, le narrateur introduit le récit dans les termes suivants: *וַיֹּצִי אֶת־שְׁלֹמֹה בְנוֹ*. Cela n'empêche pas que Salomon soit pleinement roi (*מֶלֶךְ*), comme David son père (cf. 1 R 1,43ss où Salomon est pleinement investi roi). On veut ici montrer comment s'articulent deux ordres différents de relations : ordre horizontal (fonction royale de David et de Salomon) et ordre vertical (père – fils).

A					
מֹשֶׁה	אֵל	דְּבַרְתִּי	כְּאֲשֶׁר	לָכֶם נִתְּתִי	1,3
מֹשֶׁה עֲבַדְוּ	אֵת	יְהוָה	צִוָּה	אֲשֶׁר	כִּי הִגַּד הַגִּד לְעֲבָדֶיךָ אֵת
מֹשֶׁה עֲבַדְוּ	אֵת	יְהוָה	צִוָּה	כְּאֲשֶׁר	11,15a
מֹשֶׁה	אֵת	יְהוָה	צִוָּה	אֲשֶׁר מְכַל	לֹא-הִסִּיר דְּבַר
מֹשֶׁה	אֵת	יְהוָה	צִוָּה	כְּאֲשֶׁר	כִּי לִמְעַן הִשְׁמִידֶם
מֹשֶׁה	אֵל	יְהוָה	דְּבַר	אֲשֶׁר כְּכַל	וַיִּקַּח יְהוֹשֻׁעַ אֶת-כָּל-הָאָרֶץ
מֹשֶׁה	בֵּינֶם	יְהוָה	צִוָּה	כְּאֲשֶׁר	בְּגִזְלֵךְ נִחַלְתֶּם
מֹשֶׁה	אֵת	יְהוָה	צִוָּה	כְּאֲשֶׁר	14,5
מֹשֶׁה	אֵל	יְהוָה	דְּבַר	אֲשֶׁר	אֵתָּה יִדְעָתָּ אֶת-הַדְּבָר
מֹשֶׁה	אֵל	יְהוָה	דְּבַר	מֵאֵז	זֶה אֲרָבַעִים וְחֲמִשׁ שָׁנָה
מֹשֶׁה	אֵת	[יְהוָה]	צִוָּה		וַתִּקְרַבְנָה ... לֵאמֹר
]					
מֹשֶׁה	אֵלֵיכֶם בֵּינֶם	דְּבַרְתִּי	אֲשֶׁר	תָּנוּ לָכֶם אֶת-עֲרֵי הַמִּקְלָט	20,2
B					
מֹשֶׁה	בֵּינֶם	[יְהוָה]	צִוָּה		וַיְדַבְּרוּ אֵלֵיהֶם ... לֵאמֹר
]					
מֹשֶׁה	בֵּינֶם	יְהוָה	צִוָּה	כְּאֲשֶׁר	וַיִּתְּנוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל לְלוֹוִים...

Légende : [יהוה] = position préverbale dans le texte

Les éléments caractéristiques de cette série sont Yhwh (sujet grammatical), Moïse (objet), et les actions décrites par les verbes  $\sqrt{\text{צוה}}$  [9x] (« ordonner ») et  $\sqrt{\text{דבר}}$  [5x] (« dire ; parler ») qui appartiennent tous au champ sémantique du « dire », qualifié « d'autorité » par le contexte. La fréquence de  $\text{כ-אשר} / \text{כל}$  signale que ces références établissent un lien entre les actions respectives et le « dire » de Yhwh qui sera spécifié.

Ces quatorze occurrences se répartissent en deux groupes. Le groupe A, tout d'abord, est délimité par une inclusion en 1,3 et 20,2 où Yhwh parle à Josué de ce qu'il avait dit (voir l'emploi de  $\sqrt{\text{דבר}}$  1<sup>ère</sup> pers. sing.)<sup>413</sup>. Un autre indice formel caractéristique de cet ensemble est la présence d'un septénaire<sup>414</sup> : sept sous-unités avant l'intervention de Yhwh en 20,2 : [i] 1,3 ; [ii] 9,24 ; [iii] 11,15a.c ; [iv] 11,20.23 ; [v] 14,2.5 ; [vi] 14,6.10 ; [vii] 17,4. Le groupe B (les deux versets en 21,2.8), ensuite, est caractérisé par le contenu : le cas des Léviites. Ces observations montrent que les références aux « paroles » de Yhwh à/par Moïse et leur distribution, essentiellement à la fin de la conquête et surtout pendant l'octroi de la terre, ont une fonction

<sup>413</sup> En 20,1, l'emploi du verbe  $\sqrt{\text{דבר}}$  marque une autre césure d'avec ce qui précède. En effet, dans les autres cas où Yhwh parle à Josué, le verbe utilisé est  $\sqrt{\text{אמר}}$  (1,1 ; 3,7 ; 4,15 ; 6,2 ; 7,10 ; 8,1.18 ; 11,6 ; 13,1).

<sup>414</sup> On remarquera aussi un autre septénaire : sept (7) fois le verbe  $\sqrt{\text{צוה}}$  ([i]9,24 ; [ii]11,15a ; [iii]11,15c ; [iv]11,20 ; [v]14,2 ; [vi]14,5 ; [vii]14,10) qui est une expression d'autorité.

spécifique dans la narration, différente des références précédemment étudiées.

### 3.2 Analyse des occurrences

#### Groupe – A

1,3 : « Tout endroit sur lequel marchera la plante de votre pied, à vous je le donne comme je l'ai dit à Moïse ».

C'est encore dans son discours inaugural (1,2-9) que Yhwh précise « comme je l'ai dit à Moïse », au sujet de sa promesse de donner la terre aux fils d'Israël. Il met ainsi Josué en relation d'accomplissement avec le premier Serviteur de Yhwh, car le don de la Terre est, par excellence, le terme, à la fois expression et fin, de la promesse. Dans l'énoncé du v.3, deux aspects méritent d'être relevés : 1°) la fidélité de Yhwh à sa parole en référence à Moïse, et 2°) la nature de la relation de celui-ci et Josué avec Yhwh en rapport à la Terre. Les deux intermédiaires s'avèrent de simples intermédiaires de Yhwh, le donateur (cf. Jos 24), mais inséparables dans la conception de l'accomplissement de la promesse.

Une telle lecture est possible si le verbe  $\sqrt{\text{דבר}}$  (*Piel*), dans  $\text{כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֶל־מֹשֶׁה}$ , est exempt de toute ambiguïté<sup>415</sup>. Ce « dire » ( $\sqrt{\text{דבר}}$ ) est-il l'équivalent d'un serment à Moïse ( $\sqrt{\text{שבע}}$ ) ? Yhwh a-t-il « promis à » ou « informé » Moïse ? L'enjeu de la distinction tient à la place de Moïse dans le déploiement du projet du don de la Terre. Boling et Wright, par exemple, traduisent : « exactly as I promised Moses », car, expliquent-ils, « [c]lassical Hebrew has no one-word equivalent for the verb “to promise”. Rather, Hebrew uses simply the verb “to speak” (*dbr*) and relies on context for the nuance of promise. Here “promising” is contained within speaking »<sup>416</sup>. S'il n'est pas de doute que « la terre promise aux pères » est bien l'élément essentiel du discours de Yhwh, conférer au verbe  $\sqrt{\text{דבר}}$  la signification de « promettre » introduirait un engagement de la part de Yhwh vis-à-vis de Moïse comme il l'aurait fait pour les pères. Ce qui n'est pas vérifié. On traduirait mieux par « dire » au sens d'« informer », « en parler avec » (cf. 11,23)<sup>417</sup>.

En effet, le récit opère une distinction entre la promesse ou mieux le « serment » (cf.  $\sqrt{\text{שבע}}$  : 1,6 ; 5,6 ; 21,43) de la terre aux « pères » ( $\text{אֲבוֹת}$ ) par

<sup>415</sup> Voir certaines traductions : TOB « j'e l'ai promis à Moïse » ; NRSV « I promised to Moïse » ; et certains commentaires : BOLING–WRIGHT, *Joshua*, ad loc. : « promised ». La version de LXX met plutôt l'accent sur la manière ( $\text{ὁν τρόπον}$ ) : « ὁν τρόπον εἶρηκα τῷ Μωϋσῇ ».

<sup>416</sup> BOLING–WRIGHT, *Joshua*, 113 et 122. Plus loin en 1,6, les auteurs ajoutent : « Here it is explained that the promise (v 3) to Moses was in order to confirm a prior oath to the fathers » (p. 123). Ainsi établissent-ils la différence entre « promesse » et « serment » (cf.  $\sqrt{\text{שבע}}$ ).

<sup>417</sup> Voir aussi la LXX : « εἶρηκα ».

Yhwh<sup>418</sup> et la promesse-information (דבר) aux « fils » au nombre desquels Moïse<sup>419</sup>. Un regard attentif à la phraséologie le confirme :

אֶל-מֹשֶׁה	אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי	[אֶרֶץ]	1,3
לְאַבְרָם לְחַת לָהֶם	אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי	[אֶרֶץ]	1,6
לְאַבְרָם לְחַת לָנוּ	אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה	[אֶרֶץ]	5,6
לְאַבְרָם	אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְחַת	[אֶרֶץ]	21,43
אֶל-בֵּת יִשְׂרָאֵל	אֲשֶׁר דִּבַּר יְהוָה	[דִּבָּר]	21,45

Légende : [...] = objet concerné ou antécédent

Au discours de Yhwh en 1,3 correspond ainsi le discours récapitulatif du narrateur en 21,45 utilisant le même verbe דבר<sup>420</sup> avec comme allocutaires la « maison d'Israël », c'est-à-dire aux fils d'Israël. Moïse dans le récit n'a pas le statut des « pères ». Autrement dit, le scénario fort simple montre ceci : pour que s'accomplisse la promesse au bénéfice des fils d'Israël, Yhwh appelle Moïse en premier lieu. Ce dernier meurt (cf. 1,1.2). Yhwh charge en second lieu Josué qu'il fasse entrer les fils d'Israël dans la Terre de la promesse, conformément à l'information déjà fournie à Moïse à cet effet.

9,24 : Et ils répondirent à Josué et ils dirent : « Car il fut effectivement raconté à tes serviteurs ce que Yhwh ton Dieu a ordonné à Moïse, son serviteur, de vous donner toute la terre et d'exterminer tous les habitants de la terre devant vous. Et nous avons grandement pris peur pour nous-mêmes face à vous, et nous avons fait cette chose-là ».

En Jos 9, les Gabaonites, sentant venir l'extermination, prennent les devants pour se lier aux fils d'Israël. Ils évoquent en 9,24 l'ordre de Yhwh à Moïse et indiquent, à l'occasion et par le fait même, que la promesse du don de la Terre se réalise. L'unité 9,22-27, où cette mention est faite, relate, non pas un procès<sup>421</sup>, mais une sanction punitive. La raison fut la découverte du dol à la base de l'alliance conclue avec Israël (cf. 9,6 : בְּרִית). Josué en effet interroge les Gabaonites sur la raison de leur duperie (cf. v.22 : לָמָּה). Mais avant que ceux-ci ne répondent, la sentence est prononcée au v.23,

<sup>418</sup> Voir les études de GIESEN, *Wurzel*, 231 ; RÖMER, *Väter*, 352-63, notamment à la page 358ss. Nous ne discuterons pas ici la thèse de Römer sur l'identité des « pères ». Dans les limites de notre étude, retenons que Josué et Moïse appartiennent tous deux à la « même génération » (nous n'entendons pas génération d'âge !), celle qui est sortie d'Égypte (cf. 4,20-22 ; 24,17). Sur la spécificité du serment (שָׁבַע) aux « pères », voir Gn 50,24 ; Ex 13,5 ; 33,1 ; Nb 11,12 ; 14,16.23 ; 32,11 ; Dt 1,8.35 ; 6,10.18.23 ; 7,13 ; 8,1 ; 10,11 ; 11,9.21 ; 26,3.15 ; 28,11 ; 30,20 ; 31,7.20.21.23 ; 34,4 ; Jg 2,1 ; Jos 1,6 ; 5,6 ; 21,43 ; Jr 32,22.

<sup>419</sup> Le terme דָּבָר (substantif) étant générique, on peut estimer qu'il englobe toutes les paroles de Yhwh aux fils d'Israël.

<sup>420</sup> On remarquera qu'en 5,6, le narrateur se fait contemporain de la génération des fils (לָנוּ).

<sup>421</sup> Jos 7 offre par contre un véritable cas de procès (voir au chapitre 9). Pour une opinion contraire sans argumentation, voir CREACH, *Joshua*, 86.

introduite par l'inférence logique וְעַתָּה. Elle est confirmée par le narrateur en conclusion (vv.26-27)<sup>422</sup>. La question de Josué était purement rhétorique, car elle n'attendait pas de réponse, et la réponse des Gabaonites devenait une explication du fait et une acceptation de sa conséquence (vv.24-25)<sup>423</sup>. Quelle signification véhiculerait la mention de Moïse dans cette réponse des Gabaonites ? On verra que leur ruse repose sur une subtile mise en parallèle entre Moïse et Josué basée sur l'information qu'ils détenaient.

En effet, au v.24, les Gabaonites, habitants de la Terre, rapportent ce qu'on leur a raconté (... הַגֵּר הַנֶּגֶד), à savoir que Yhwh a ordonné à Moïse :

1°) לָתֶת לָכֶם אֶת־כָּל־הָאָרֶץ (« de vous donner toute la terre ») ;

2°) וְלִהְיוֹתֶם לָכֶם אֶת־כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם (« et d'exterminer tous les habitants de la Terre devant vous »).

Ce verset dévoile deux aspects importants du contenu de la « parole d'autorité » de Yhwh : le don de la Terre et la vie des ennemis. Cet aveu est par ailleurs une confession de foi au pouvoir de Yhwh, le Dieu d'Israël. D'où la ruse des Gabaonites qui se comprend à la lumière de 9,9-10 et de 2,10. Les deux jeunes envoyés en explorateurs en Jos 2 ont rapporté à Josué ce que l'on savait d'eux dans la Terre<sup>424</sup>. Rahab, l'informatrice, commence son discours au v. 10 en ces termes : ... שְׁמַעְנִי, puis, sur l'action de Yhwh, elle livre l'information suivante (v.10) :

1°) l'assèchement de la Mer des Joncs lorsque les fils d'Israël sortaient d'Egypte (v.10a);

2°) le sort des deux rois Amorites, Sihôn et Og, au-delà du Jourdain (v.10b).

L'informatrice montre donc qu'avant l'entrée de Josué et des fils d'Israël, le degré d'information se limitait à ce qui s'était passé sous la direction de Moïse.

<sup>422</sup> Service non seulement de l'autel (v.23 מִזְבֵּחַ יְהוָה), synecdoque pour אֱלֹהֵי (בֵּית) mais aussi de l'assemblée (עֵדָה).

<sup>423</sup> HAWK, *Joshua*, 147, y voit par contre l'expression de leur foi en Moïse.

<sup>424</sup> Dans sa taxinomie des activités de services secrets dans la Bible, Dubovský, distingue deux grandes catégories : « surveillance and reconnaissance », voir Id., *Spies*, 242-252. L'auteur classe Jos 2 dans la seconde qu'il décrit en ces termes : « the latter [= reconnaissance] was concerned with enemies and foreign lands and was carried out by scouts. The intelligence operations collecting data on an enemy were always ad hoc reconnaissance operations. [...] As for the type of intelligence gathered during these ad hoc operations, it can be classified as military intelligence focused on the enemy's capabilities, and terrain reconnaissance necessary for leading troops through an unknown territory and conquering a foreign land » (p. 252). Il s'agit donc d'une stratégie militaire en bonne et due forme. La question que nous devons élucider est fonction de cette collecte d'informations dans l'économie du récit d'autant plus que la conquête de Jéricho n'a pas été une activité militaire aussi « réaliste » que le laissait présager la stratégie militaire préparatoire.



Ces éléments permettent une meilleure appréciation de la stratégie des Gabaonites. Ceux-ci n'ont pas uniquement feint de fournir la preuve matérielle qu'ils venaient d'un pays lointain, à savoir le pain sec et émiétté, les outres déchirées, les vêtements et les sandales usés (cf. 9,12-13). L'information sur les étapes du déroulement de l'histoire d'Israël sert également de preuve. Ils utilisent un degré d'information (cf. 9,9-10) que Rahab avait préparé l'auditoire à reconnaître, avec la même introduction : ... כִּי שָׁמַעְנוּ (v.9) :

1°) tout ce qu'il (= Yhwh) a fait à l'Égypte (v.9) ;

2°) ce qu'il fit aux deux rois Amorites, Sihon et Og, au-delà du Jourdain (v.10).

L'information qu'ils fournissent se limite aux événements survenus au-delà du Jourdain, avant l'entrée des fils d'Israël dans la terre de Canaan, c'est-à-dire sous la conduite de Moïse.

Or, selon le narrateur, les Gabaonites avaient entendu ce que Josué, et non Moïse, avait fait à Jéricho et à Aï : וַיֵּשְׁבוּ בְּכַעֲוֹן שָׁמָּה אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוֹשֻׁעַ לִירִיחוֹ (9,3 : « et les habitants de Gabaon entendirent ce que fit Josué à Jéricho et à Aï »)<sup>425</sup>. C'est cette information qui est sciemment cachée sous la mémoire lointaine de Moïse pour permettre l'alliance que Cross appelle « kinship-in-law »<sup>426</sup>. Cela implique que s'ils venaient des environs, ils auraient déjà été informés, comme les autres peuples, des événements récents (cf. 5,1 ; 9,1). Les deux victoires exemplaires, contre Jéricho et Aï, remportées précisément par Josué ne sont toujours pas mentionnées dans leur réponse à la question sur la raison de leur tromperie (cf. v.22). Leur réponse va au-delà de l'information sur les événements historiques des victoires remportées par Josué, et devient une profession de leur foi en l'accomplissement de l'ordre de Yhwh à Moïse, « son serviteur »<sup>427</sup> : אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶת־מֹשֶׁה עַבְדּוֹ (v.24 : « ce que Yhwh ton Dieu ordonna à Moïse son serviteur »). Ce faisant, leur voix, extérieure à la communauté

<sup>425</sup> On peut même supposer que les Gabaonites ont « utilisé » le « stratagème Rahab », à savoir l'obtention du serment qui garantit la vie : le serment (cf. שָׁבַע) en 2,12 et 9,15 est le motif invoqué pour la survie soit de Rahab (cf. 6,22), soit des Gabaonites (cf. 9,18-20). Dans l'un et l'autre cas, Josué est couvert par des tiers, puisque Rahab doit sa survie au serment des jeunes et les Gabaonites aux chefs (נְשִׂאִים). Voir aussi ROWLETT, « Inclusion », 15-23 ; CREACH, *Joshua*, 86. Ces auteurs comme d'autres remarquent la relation entre Jos 2 et Jos 9, mais ils ne mettent pas en relief, d'une part, le fait que l'astuce se comprend à la lumière de l'information fournie par Jos 2 et, d'autre part, le rapport « Moïse–Josué » qui est en jeu. MITCHELL, *Land*, 162, relève par contre le rapprochement entre Rahab et les Gabaonites par la vertu du verbe שָׁמַעַל et de la confession de foi.

<sup>426</sup> CROSS, « Kinship and Covenant », 11 : « The language of covenant, kinship-in-law, is taken from the language of kinship-in-flesh ». Cette alliance était une manière d'intégrer l'étranger dans le réseau familial.

<sup>427</sup> Il n'est pas fait mention d'un roi des Gabaonites. Peut-être a-t-on ici leur reconnaissance de la royauté de Yhwh dont Moïse est le serviteur.

des fils d'Israël<sup>428</sup>, confirme que les victoires remportées par Josué réalisent le projet de Yhwh communiqué à Israël à travers Moïse, à savoir le don de la Terre et l'extermination des habitants, deux résultats qui ne peuvent venir que de Dieu<sup>429</sup>.

11,15.20.23 : Comme l'avait ordonné Yhwh à Moïse, son serviteur, [ainsi ordonna Moïse à Josué ;]<sup>430</sup> et ainsi fit Josué ; il n'écarta aucune chose de tout ce que Yhwh avait ordonné à Moïse. [...] <sup>20</sup>Car [c'est] de Yhwh [que] fut l'endurcissement de leur cœur pour appeler Israël à la guerre, afin de les anéantir, de peur qu'il n'y eût pour eux de faveur, car c'était afin de les faire périr comme Yhwh avait ordonné à Moïse. [...] <sup>23</sup>et Josué prit toute la terre comme l'avait dit Yhwh à Moïse ; et Josué la donna en héritage à Israël selon leurs parts [en fonction de] leurs tribus ; et la terre se reposa de la guerre.

Ces versets qui ponctuent la finale du chapitre 11 récapitulent aux vv.15-23 les conquêtes<sup>431</sup>. L'organisation ci-après (voir le tableau) montre la structure de la narration : le v.15 a une double fonction ; il généralise ce qui précède et sert d'introduction à ce qui suit. La finale du v.23 constitue une autre disjonction narrative (en forme *w-x-qatal*) servant de conclusion. On constate alors que trois pôles organisent le corps de la péricope : les vv.16 et 23ab forment une inclusion grâce à la répétition de la proposition : וַיִּקַּח יְהוֹשֻׁעַ אֶת-כָּל-הָאָרֶץ ; et les vv.20ss, entre les deux, fournissent une motivation théologique. Le v.15 et le v.23c forment également une inclusion sur la fin de l'action : de l'exécution de l'ordre de Yhwh par Josué (v.15c) résulte la tranquillité dans le pays (v.23c). La présentation ci-après schématise les informations contenues dans la péricope :

v.15 : Introduction (disjonction)

X : <כַּאֲשֶׁר/צִוָּה> (protase): ordre de Yhwh à Moïse [15a]

Y : <כִּי/צִוָּה> : (apodose) ordre de Moïse à Josué [15b]

Z : <וַיַּעַן/עָשָׂה>:(apodose) exécution fidèle de Josué [15c]

v.16 : (*wayyiqtol* : וַיִּקַּח יְהוֹשֻׁעַ אֶת-כָּל-הָאָרֶץ) : la prise de la terre

A : extension géographique [v.17]

B : indication temporelle [v.18]

<sup>428</sup> La voix de Rahab sert également à confirmer de manière proleptique le don de la terre par Yhwh, lorsqu'elle dit : יָדַעְתִּי כִּי-יִתֵּן יְהוָה לָכֶם אֶת-הָאָרֶץ (2,9 : « Je sais que Yhwh vous a donné la terre »).

<sup>429</sup> Voir, pour une vision similaire, 1 R 3,11 où, dans le songe, Yhwh parle avec le roi Salomon de la vie des ennemis comme don venant de lui.

<sup>430</sup> Le verset 11,15b est traité dans la section précédente.

<sup>431</sup> Les commentateurs séparent souvent le v.15 d'avec les vv.16-23, sur la base de l'inclusion que nous indiquons dans l'organisation de la péricope (v.16 // v.23). Voir par exemple WOULDSTRA, *Joshua*, 193 ; NELSON, *Joshua*, 154 ; HAWK, *Joshua*, 172 ; SICRE, *Josué*, 282. Mais le verset fonctionne comme transition.

- C: aucune paix avec l'ennemi/exception : Gabonites [v.19]  
 v.20 (בִּי) : justification théologique  
     B': indication temporelle [v.21a]  
     A' : extension géographique [v.21b]  
         C' : aucun Anaqim dans la Terre / exception :  
         Gaza, Gath, Ashdod [v.22]  
 v.23ab : (wayyiqtol : וַיִּקַּח יְהוֹשֻׁעַ אֶתְכָּל-הָאָרֶץ : la prise de la Terre /  
     don de la Terre.  
 v.23c : Conclusion (v.23c w-x-qatal : disjonction) : repos de la Terre de guerre.

Cette structuration montre la cohésion de la péricope ; elle permettra un meilleur examen des références à Moïse aux vv.15.20.23. Tout d'abord, au v.15, les mentions de l'ordre de Yhwh à Moïse en 15a et 15c font du verset un tout unifié :

- |  |  |
|--|--|
| 15a  | כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה עֲבֹדוּ |
| (15b) ordre de Moïse à Josué – et exécution de Josué | <בֶּן>                                     |
| 15c  | אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה            |

Pour l'interprétation des relations des acteurs de ce v.15, deux propositions sont envisageables : la première consiste à lire le verset sous l'angle de leur mise en relation hiérarchique selon un principe de transitivité – « Yhwh à Moïse », « Moïse à Josué » – que nous avons considéré précédemment en 11,15b (voir la section précédente) ; et la seconde s'intéresserait à l'enchaînement de leurs actions décrites par les verbes : Yhwh – צִוָּה – Moïse – צִוָּה – Josué – עֲשֶׂה – Yhwh – צִוָּה – Moïse. Cette seconde possibilité semble convenir davantage au texte. Les expressions employées le démontrent aussi : Moïse est appelé « son [= de Yhwh] serviteur » (עֲבֹדוּ), mais Josué n'a aucun qualificatif ; ensuite, Josué exécute ce que Yhwh ordonna à Moïse (v.15c) et non pas ce que Moïse ordonna à Josué. Le retour au point d'origine de l'ordre prouve que l'obéissance en acte est à Yhwh et non pas à Moïse qui n'en fut qu'un intermédiaire, au titre de « serviteur ».

En outre, à la différence de l'expression אֶל תִּסֹּר (Qal 2 pers. sg) en 1,7 qui est « subjective » parce que l'accent est mis sur la personne de Josué, l'expression employée en 11,15 est « objective » : לֹא־הִסִּיר דְּבָר (Hif. ; 3 pers. sg). C'est ce que confirme la proposition relative introduite par אֲשֶׁר : « il n'a rien écarté de *ce que Yhwh avait commandé à Moïse* »<sup>432</sup>. Considérant cette différence dans l'interprétation de סִוֵּר et les remarques faites ci-dessus, le v.15 présente Josué comme ayant accompli fidèlement la volonté

<sup>432</sup> Le sens générique de דְּבָר est également attesté dans la leçon grecque : « καὶ οὐδὲν ἔποιήσεν Ἰησοῦς οὐ παρέβη οὐδὲν ἀπὸ πάντων τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ Μωϋσῆς ». On traduirait « οὐδέν » par « rien », c'est-à-dire « aucune chose ».

de Yhwh<sup>433</sup> mise en suspens par la mort de Moïse<sup>434</sup>. Le sens du verset serait en substance celui-ci : « Il fit tout *comme si* ce fût Moïse lui-même »<sup>435</sup>. Il s'agit d'une évaluation de l'action de Josué comme traduction exacte des ordres de Yhwh à Moïse et non de la relation de Josué avec Moïse. Il reste cependant une question sur le contenu spécifique de « tout ce que Yhwh avait ordonné à Moïse, son serviteur ». Les vv.20.23<sup>436</sup> y répondent.

Le v.23, en inclusion avec le v.16 en vertu de la proposition וַיִּקַּח יְהוֹשֻׁעַ אֶת-כָּל-הָאָרֶץ (« et Josué prit toute la terre »), récapitule la prise de la terre, racontée au v.17 (l'extermination des rois) et au v.21 (la prise des villes). Le fait de prendre la terre et d'exterminer les habitants relève d'un ordre exprès de Yhwh à Moïse dont la motivation théologique est fournie au v.20, à savoir : i) la provocation des rois et villes vaincus qui ont appelé à la guerre contre Israël (לְקִרְאָה הַמְּלָחָמָה אֶת-יִשְׂרָאֵל), et ii) l'endurcissement (cf. חִזְקָה) du cœur voulu par Yhwh lui-même pour qu'aucune grâce ne soit possible<sup>437</sup>. L'aboutissement auquel Josué est parvenu, et qui correspond fidèlement à l'ordre de Yhwh à Moïse, serait la conquête de la Terre par la dépossession des peuples. Celle-ci est d'une part théologiquement justifiée, non pas pour disculper Josué, mais pour montrer que Yhwh est l'auteur même de ce succès. Josué, en sa qualité d'intermédiaire, ne fit que prendre

<sup>433</sup> Voir aussi SICRE, *Josué*, 282, pour la même distinction.

<sup>434</sup> La mort de Moïse en 1,2 devient un lieu herméneutique important pour comprendre le parcours de Josué.

<sup>435</sup> Nous avons proposé de considérer la *Tôrāh* comme régissant essentiellement la relation des fils d'Israël avec Yhwh. Les références aux instructions de Moïse, avons-nous aussi remarqué, avaient pour objet la gestion concrète des situations et des personnes. Il faut donc conclure que l'ordre en 1,7 et 11,15 n'ont pas le même objet. Certaines lectures de 11,15 manquent de précision à cet effet : voir par exemple Butler qui estime que : « The conquest narratives [...] stands as a monument to the great faithfulness of Joshua to the Mosaic law », dans BUTLER, *Joshua*, 129 ; voir aussi BOLING-WRIGHT, *Joshua*, 310, qui affirment que : « The guidance [« step by step by the teaching of Moses »] has no Pentateuchal background ». Or, il n'y est simplement pas du tout question de la Loi de Moïse.

<sup>436</sup> Voir BOLING-WRIGHT, *Joshua*, 312-17 ; SICRE, *Josué*, 282ss ; NELSON, *Joshua*, 149-50.154-56.

<sup>437</sup> L'image du Dieu violent et exterminateur qui s'en dégage est un problème pour la sensibilité moderne ; elle fait obstacle aux lecteurs actuels du livre. Une évaluation éthique selon nos paramètres actuels serait, il nous semble, anachronique. Des récits comme celui de la stèle de Mesha montrent que cette vision n'était pas étrangère au milieu culturel environnant (Voir ANET 320). Le genre littéraire des récits de guerre, par ailleurs, faisait usage de l'exagération comme procédé rhétorique (cf. YOUNGER, *Conquest*). Noort émet quelque réserve : « Gemeinsame „Patterns“ deuten noch längst nicht auf ein gemeinsames Umfeld », ID., *Josua*, 229. Si cette objection est exacte pour la datation des textes, elle l'est moins pour leur interprétation. Les schèmes culturels appartiennent à la longue durée. Et le plus important pour nous demeure la possibilité de mieux comprendre le texte biblique. Quant à l'endurcissement du cœur proprement dit, il exprime le jugement de Yhwh sur les rois qui refusent sa souveraineté, bien qu'ils aient entendu parler de ses actions. Voir une étude récente sur la question : COX, « Pharaoh's Heart », 292-31.

la terre pour l'attribuer aux fils d'Israël (v.23 : וַיִּקַּח יְהוֹשֻׁעַ אֶת-כָּל-הָאָרֶץ ... וַיַּחֲזֶק יְהוֹשֻׁעַ ...).

14,2.5 : <sup>2</sup>Par le *gôrāl* de leur part<sup>438</sup>, comme Yhwh avait ordonné par Moïse, pour les neuf tribus et la demi-tribu. [...] <sup>5</sup>Comme l'avait ordonné Yhwh à Moïse, ainsi firent les fils d'Israël et ils divisèrent la terre.

Lorqu'est introduite en 14,1-5 l'attribution des patrimoines aux neuf tribus et demie, on a l'impression que Josué est passé au second rang dans la hiérarchie sociale<sup>439</sup>. Le prêtre Éléazar aurait la préséance parce que nommé en premier. Campbell et O'Brien, par exemple, affirment que : « While Joshua has the leading role in chaps. 1–12, emphasized by the Dtr, in chaps. 14–19 the priest Eleazar is mentioned before Joshua »<sup>440</sup>. En d'autres termes, le fait d'être nommé en second signifie que Josué perd la « préséance »<sup>441</sup>. Quel critère permet de prendre une telle décision ? La critique en général n'en offre pas qui soient intrinsèques à la BH. Il paraît difficile, au regard des données du livre que nous présentons ci-après, de refuser la préséance – voire la présidence – à Josué. En effet :

1°) Par rapport à Josué lui-même :

- Josué a la charge explicite d'attribuer la terre en héritage (13,7 ; cf. 11,23) ;
- La tribu de Juda (avec Caleb) va à Josué ; elle le rejoint à Guilgal pour recevoir leur part à l'héritage (14,6ss), car c'est lui qui assume la charge de chef des fils d'Israël (cf. les Gabaonites en Jos 9,6) ;
- Josué est le seul qui bénisse, quoique la bénédiction ne soit pas nécessairement culturelle (14,13 ; 22,6.7 ; cf. 8,33) ;
- Josué donne aux filles de Celofehad leur part au milieu de leurs frères (17,4ss) ;
- Josué s'occupe seul du *gôrāl* pour l'attribution des parts (cf. 18,8.10) ;

2°) Par rapport à Éléazar :

- Éléazar, le prêtre, n'est jamais présenté comme celui qui opère le *gôrāl*<sup>442</sup> ;

<sup>438</sup> La leçon du TM est une *lectio difficilior* ; celle de la LXX semble plus lisible : κατὰ κλήρους ἐκκληρονόμεισαν. Celle-ci tend en général à clarifier le discours narratif. Nous maintenons la leçon du TM qui pourrait s'expliquer comme une ellipse.

<sup>439</sup> On lit par exemple chez BOLING-WRIGHT, *Joshua*, 354 : « His military leadership had created the situation in which, however, Eleazar presided over the land distribution ».

<sup>440</sup> CAMPBELL-O'BRIEN, *Deuteronomistic History*, 141.

<sup>441</sup> Or, dit Sasson dans son étude du récit de Ruth, « As is common in Hebrew narrative technique, Ruth, a major character, gets *second mention* », voir SASSON, « Ruth », 322 (nous soulignons). Josué sera mentionné après Moïse en Jos 1,1 mais il demeurera le personnage principal. Si l'on tient compte de cette technique narrative, la nomination en second indique la préséance du personnage dans le projet narratif.

<sup>442</sup> Cet argument veut souligner l'absence de conflit d'autorité entre le prêtre Éléazar et Josué.

- Éléazar n'est plus mentionné après la conclusion de l'attribution de la terre (Jos 21) jusqu'à la notice nécrologique (Jos 24,33); c'est son fils Pinhas qui passe au devant de la scène (cf. Jos 22); il n'a donc pas remplacé Josué ;
- Sur la méprise de la fonction de l'autel des tribus de l'Est (Jos 22), ni Josué, ni Éléazar n'interviennent ; c'est la communauté qui envoie Pinhas avec une délégation (Jos 22,13) : on ne peut pas affirmer cette fois encore qu'Éléazar ait remplacé Josué.

Comment donc expliquer cette émergence subite d'une « administration collégiale » dans l'attribution de la terre ? On peut ici formuler plusieurs hypothèses qui ne sont ni exhaustives ni exclusives dans l'ensemble :

*Premièrement* : la supervision de l'attribution des parts est certes collégiale (14,1 : Éléazar, le prêtre, Josué, fils de Noun, et les chefs de tribus)<sup>443</sup> ; on s'attendrait à ce qu'un témoin impartial<sup>444</sup> comme le prêtre Éléazar, car les prêtres n'ont pas d'héritage<sup>445</sup>, préside, surtout que la distribution se fait par le *gôrāl*. Les chefs de tribus par contre représentent leurs tribus respectives dont ils défendent les intérêts au besoin (cf. 17,14ss où les fils de Joseph se plaignent du lot reçu, ou encore en 17,3ss les filles de Celofehad). Or, préside Josué, qui n'est ni prêtre, ni représentant de sa tribu. C'est sans doute lié au fait que son autorité provient de Yhwh lui-même et non d'une structure de la société (en vertu de la naissance, par exemple).

*Deuxièmement* : le mode de distribution de la Terre étant le *gôrāl*, institution liée au sanctuaire (אֶהָל מוֹעֵד)<sup>446</sup>, il est naturel que le prêtre Éléazar, « gardien du sacré », soit présent quand s'opère le *gôrāl*; mais c'est Josué qui l'utilise (18,10). D'ailleurs, les prêtres lévites qui se chargeaient de porter l'arche étaient aussi sous ses ordres (3,6.8 ; 4,16 etc.). Quelle que soit l'interprétation qu'on propose de 18,10, la préséance de Josué est incontestable. Car même s'il fait utiliser le *gôrāl* et ne l'emploie pas lui-même<sup>447</sup>, il garde malgré tout la présidence.

<sup>443</sup> Selon CAMPBELL–O'BIREN, *Deuteronomistic History*, 143, « The distribution is by YHWH's allotment, under the aegis of the priestly, political, and family authority [...] ». Cette conceptualisation qui range Josué sous la catégorie du « politique » en opposition au sacerdotal, par exemple, on le verra, ne considère pas assez la complexité de la figure du Serviteur de Yhwh. Elle la réduit.

<sup>444</sup> Sur l'idée d'impartialité liée au *gôrāl*, voir BUTLER, *Joshua*, 172.

<sup>445</sup> Voir aussi l'interprétation de CAZEAUX, *Guerre*, 54 : « cela suspend l'« héritage » à une valeur transcendante dont Lévi était le témoin depuis les mentions (discrètes ou indiscrètes) figurant dans les chapitres 13 et 14 et qui définissaient son statut particulier, de tribu sans héritage local ».

<sup>446</sup> Le verset 19,51 met ensemble la modalité introduite en 14,1 (בְּנוֹרָל) et le lieu mentionné en 18,1 (אֶהָל מוֹעֵד) à Silo.

<sup>447</sup> C'est l'opinion de BOLING–WRIGHT, *Joshua*, 424 ; NELSON, *Joshua*, 210 : « The plan presents a problem from the standpoint of priestly ideology in that it is the layman Joshua who casts the lot (vv.6,8,10). Perhaps the verb of v.10 is intended as factitive: "Joshua had the lot cast" ».

*Troisièmement* : la collégialité pourrait traduire la volonté qu'aucune autorité humaine individuelle de la communauté d'Israël n'apparaisse comme propriétaire de la Terre, qui appartient à Yhwh. Aussi, quand fut achevée l'attribution de l'héritage, c'est sur la parole de Yhwh que les fils d'Israël donnent à Josué un patrimoine (נַחֲלָה) cf. 19,49-50).

Ceci admis, doit-on conclure que l'attribution des parts par la modalité du *gôrāl* signalerait le statut inférieur de Josué, parce que Moïse n'en aurait pas fait usage dans l'octroi des patrimoines aux tribus de l'Est (cf. 13) ? La différence ne s'explique pas en fonction des deux intermédiaires, nous semble-t-il, mais en fonction du statut des deux régions. L'institution du *gôrāl* est liée au fait que la terre de Canaan est particulière : אֶרֶץ יְהוָה אֲשֶׁר : שְׂכֵן-שָׁם מִשְׁכַּן יְהוָה (22,19 : « propriété de Yhwh où réside la demeure de Yhwh »)<sup>448</sup>. C'est par elle que Yhwh communique au peuple sa volonté, sa réponse publique<sup>449</sup>. Il faut dès lors conclure que ni Moïse, ni Josué, ne sont la raison de cette différence. Celle-ci tient à la conception sacrale qui entoure la Terre de la promesse. Le rôle de Josué aura été de médiation pour attribuer la terre en héritage et de supervision, selon 14,5, pour son partage. C'est le « collège » des représentants qui partage<sup>450</sup> la Terre (וַיַּחְלְקוּ אֹתָהּ) puisque toutes les tribus sont témoins, sous la présidence de Josué, administrateur de l'héritage, selon l'ordre de Yhwh à Moïse.

14,6.10 : <sup>6</sup>Et les fils de Juda s'approchèrent de Josué à Guilgal, et Caleb fils de Yefounné, le Qenizzite lui dit : « Toi, tu connais la parole que Yhwh a dite à Moïse, l'homme de Dieu, à mon sujet et au tien, à Qadesh-Barnéa [...] » ... <sup>10</sup>Et à présent, voici que Yhwh m'a fait vivre comme il l'avait dit, cela [fait] quarante cinq ans depuis que Yhwh a dit cette parole à Moïse, quand Israël marchait dans le désert. Et à présent, voici que moi, aujourd'hui, j'ai quatre-vingt cinq ans.

Au commencement de l'attribution des patrimoines, Caleb ouvre la cérémonie en rappelant la mémoire de Moïse (14,6.10). Son discours est argumentatif pour aboutir à sa requête au v.12. On y distingue deux parties : un exposé historique sur une parole de Yhwh à Josué et à Caleb (vv.6b-9), suivi d'une série d'inférences indiquées par וַיַּעֲתָה (vv.10a ; 10b-11 ; 12). Les deux parties de l'argumentation se répondent en symétrie sous les thématiques de la parole de « Yhwh à Moïse » (A/A'), « l'âge de Caleb »

<sup>448</sup> Le statut particulier de la Terre a déjà été discuté. Dans une étude récente, SEEBAB, « Holy Land », 92-104, défend la thèse de la « sainteté » des deux régions (Est et Ouest). Notre propos se limite au caractère particulier de la Terre de Canaan.

<sup>449</sup> Le *gôrāl* est différent de la parole prophétique qui est personnelle. Car quand Yhwh parle à un personnage, le peuple n'est pas censé participer à la conversation (cf. 1,2-9 et 1,17).

<sup>450</sup> La différence des verbes utilisés l'indique : נָחַל pour l'héritage et חָלַק pour la distribution.

(B/B') et « la promesse du don » (C/C'). Le tableau ci-après en est une récapitulation :

vv. 6b-9 : *Prémisses historiques*

A : 6b : Yhwh à Moïse : [אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה ... בְּקֶדֶשׁ בְּרִנְנֶה]

B : 7-8 : Caleb avait 40 ans d'âge : ce qu'il a fait / ce que d'autres on fait

C : 9 : Serment [שָׁבַע] de Moïse : don de la Terre<sup>451</sup>

vv.10-12 : *Conclusions inférées*

A' : 10a (וַעֲתָה) : Yhwh à Moïse [מֵאֵז דִּבֶּר יְהוָה אֶת-הַדְּבָר הַזֶּה אֶל-מֹשֶׁה]

B' : 10b-11 (וַעֲתָה) : Caleb a 85 ans d'âge : ce qu'il peut encore faire

C' : 12 (וַעֲתָה) : Parole de Yhwh : [אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא]/requête de la montagne

Ce discours de Caleb met en relief la figure de Josué. Car tous deux, Caleb et Josué, sont des compagnons fidèles qui ont bénéficié de la faveur de Yhwh par Moïse (v.6)<sup>452</sup>. Et pourtant, Caleb argumente en rappelant le serment de Moïse (v.9 שָׁבַע)<sup>453</sup>, qui sert de motivation à sa demande adressée à Josué (v.12). Celui-ci à son tour le bénit et lui accorde ce qu'il a demandé (v.13). Ce sont là autant d'indicateurs de la préséance de Josué et sa responsabilité particulière dans la gestion de l'héritage. L'ancien compagnon de Caleb, Josué, n'a plus le même statut social. La collégialité dont il a été question n'éclipse donc pas le rôle prépondérant du protagoniste. Le fait en outre que Josué exauce la demande de Caleb permet que se réalise le serment de Moïse. En d'autres termes, il porte à son accomplissement la promesse de la terre à Caleb par Moïse au nom de Yhwh.

17,4 : Et elles s'approchèrent devant Éléazar, le prêtre, et devant Josué, le fils de Noun, et devant les chefs, disant : « Yhwh a ordonné à Moïse de nous donner un patrimoine au milieu de nos frères. » Et il leur donna sur la

<sup>451</sup> La rhétorique du serment de Moïse (14,9b) est sans formule exclamative. Elle est positive (... אִם-לֹא) et motivée (כִּי מֵלֶאֱתָ אַחֲרֵי יְהוָה אֱלֹהֵי). Voir pour la grammaire JOURON 165bce.

<sup>452</sup> Moïse est appelé en 14,6b אִישֵׁי-הָאֱלֹהִים, unique occurrence dans le livre de Josué. Une explication de type diachronique est fournie par SICRE, *Josué*, 331 ; Id., *Profetismo*, 81-84. Quelle signification peut revêtir cet appellatif dans une perspective synchronique où la question est de savoir comment ce titre fait sens dans le livre en sa forme actuelle ? Nous montrerons au chapitre 6 que le titre יְהוָה עֶבֶד a une fonction narrative. Il sert à caractériser Moïse, Serviteur de Yhwh, comme sujet de certaines actions spécifiques. En 14,6b, même si l'épithète אִישֵׁי-הָאֱלֹהִים qualifie également la nature de la relation privilégiée de Moïse avec Dieu, Moïse n'est pas le sujet (grammatical) du verbe – et donc il n'est pas l'agent de l'action rapportée. Cette variation permet de maintenir au titre עֶבֶד יְהוָה sa fonction de « balise » dans la construction de la figure du « Serviteur de Yhwh », dans l'esprit de l'auditoire.

<sup>453</sup> « Caleb's noble act of fidelity led Moses to promise what Joshua ought now to fulfil », dit NELSON, *Joshua*, 178.



parole de Yhwh une part au milieu des frères de leur père.

Dans la tribu de Manassé, Celofehad « n'eut pas de fils, mais seulement des filles » (17,3). Celles-ci font valoir leur situation (17,3-4). Le narrateur introduit la demande des filles en mettant en relief le problème généalogique<sup>454</sup> à l'intérieur de la tribu de Manassé, comme l'indique la structure syntaxique du *casus pendens* (v.3 : וְלִצְלָפְחָד). Le problème concerne Celofehad. Il s'agit de sauvegarder le nom d'un « frère » dans le clan, en lui faisant une place dans la Terre. Ce cas est porté devant Éléazar, Josué et les נְשִׂימִים<sup>455</sup> (et non plus les chefs de tribu). L'instance collégiale d'attribution de l'héritage a changé de configuration : les chefs de tribu sont remplacés par les נְשִׂימִים (des « souverains », selon Chouraqui).

La référence à Moïse est souvent lue de manière un peu rapide en termes hiérarchisants : « Joshua carried out all the commands of Moses and Yahweh », dit Butler<sup>456</sup>. Or, les filles introduisent leur cause en faisant appel à l'ordre de Yhwh à Moïse : יהוה צִוָּה אֶת מֹשֶׁה (v.4 : « Yhwh ordonna à Moïse »). L'ordre et l'exécution (exprimée par יהוה אֱלֹהֵי<sup>457</sup>) s'originent donc en Yhwh<sup>458</sup>. Moïse servit d'intermédiaire comme cette fois-ci Josué.

<sup>454</sup> Nous avons déjà rencontré dans l'épisode d'Akân (Jos 7) ce style de référence à l'arbre généalogique dans la position des problèmes, mais avec une finalité différente. Dans le cas d'Akân, la déclinaison de la généalogie visait à déraciner le mal commis ; dans le cas des filles de la tribu de Manassé, il s'agit d'enraciner le nom Celophehad qui n'eut que des filles au milieu de ses frères. Pour plus de détails sur les problèmes des filles de Celophehad, nous renvoyons à WEINFELD, « Daughters », 518-22 ; SICRE, *Josué*, 374.

<sup>455</sup> La présence des נְשִׂימִים signale peut-être une situation d'exception. Ailleurs, en Jos 9 par exemple, les mêmes נְשִׂימִים interviennent dans le traitement du cas des Gabaonites, une autre situation d'exception. On peut formuler l'hypothèse que la configuration du collège des autorités autour de Josué est fonctionnelle : à l'heure de la lamentation face à l'échec dans la guerre contre Aï (Jos 7,6ss), Josué est entouré des anciens (הָאֲנָשִׁים הָיוּ וְזָקְנֵי) ; pour les patrimoines des tribus, il est entouré des ראשי אבות : « chefs de tribu » (14,1 ; 21,1 ; etc.) ; et pour les cas d'exception, il est entouré des chefs de la communauté : נְשִׂימִים (9,15.21 ; 17,4 ; etc.).

<sup>456</sup> BUTLER, *Joshua*, 191. L'auteur ne traite pas le problème de 17,3-6.

<sup>457</sup> Par ce syntagme, le narrateur signale une catégorie déterminée de personnes ayant reçu un traitement spécial (dont Caleb, le Qinezzite : 15,13 en *casus pendens* ; les filles de Celophehad : 17,4 ; Josué : 19,50 ; les prêtres lévites : 21,3), contrairement à la locution בְּיַד מֹשֶׁה, par laquelle le narrateur indique plutôt une catégorie d'objets : le *gôrāl* (14,2), les villes de refuge (20,2) et les villes lévétiques (21,2.8) ; en Jos 22,9 nous avons une mise ensemble des deux perspectives, la terre et les bénéficiaires sous la forme du *Nifal* de אָחַז de אֱלֹהֵי אֶרֶץ הַנִּלְעָד אֶל-אֶרֶץ אֲחֻזָּתָם אֲשֶׁר נָחֲזַקְתָּהּ עַל-פִּי יְהוָה בְּיַד מֹשֶׁה : אֲחֻזָּה (« ... leur propriété qu'ils reçurent en possession par la volonté de Yhwh par l'intermédiaire de Moïse »).

<sup>458</sup> HAWK, *Joshua*, 209, n. 61, remarque que : « [t]he narrator specifically reports that the inheritance was granted « according to the command of the LORD » (*as opposed to* « the command of Moses, » a phrase that occurs *more frequently* in Joshua); the decision on the matter is made by YHWH, who *also* constitutes the authority which legitimizes the claim » (Nous soulignons). Une telle lecture sollicite au moins deux observations : 1°) nous avons vu que les références aux ordres de Moïse de même que celles aux ordres de Yhwh sont respectivement de 14 occurrences. Si l'on s'en tient au verbe צִוָּה, les pro-

Malgré la présence d'Éléazar, le prêtre, et des chefs (נְשִׂאִים), la responsabilité de l'octroi du patrimoine aux filles incombe à Josué : וַיִּתֵּן לָהֶם אֶל־פִּי : יהוה נָחֲלָה בְּתוֹךְ אָחִי אֲבִיהֶן (v.4 : « *et il leur donna* au nom de Yhwh une part au milieu des frères de leur père »). Certains donnent un sens passif (ou impersonnel) au *wayyiqtol* וַיִּתֵּן et traduisent : « il fut donné... »<sup>459</sup>. Mais les raisons d'une telle décision n'étant pas fournies, retenons qu'il s'agit de Josué qui agit sur ordre de Yhwh.

### Groupe – B

Le groupe B commence en 20,2 avec une intervention de Yhwh à Josué<sup>460</sup>, rappelant ce qu'il avait dit par Moïse. Ce sous-groupe a ceci de spécifique que le partage de la Terre est achevé (cf. 19,51). Il s'agit à présent d'aménagements internes concernant surtout les villes (de refuge et léviti-ques) :

20,2 : « Parle aux fils d'Israël et dis[-leur] : “Donnez-vous des villes de refuge dont je vous avais parlé par l'intermédiaire de Moïse”. »

Le renvoi à Moïse advient dans le discours de Yhwh aux vv.2-6. À l'exception du v. 5 sur le comportement éventuel du *go□ēl* et des habitants des villes, le discours de Yhwh est une suite de directives sous la forme d'impératifs (directs ou en *w-qatal*)<sup>461</sup>. Ces ordres à Josué<sup>462</sup> concernent une matière dont les fils d'Israël sont seuls responsables : les villes de refuge. Car ils *se* les donnent (לָקַחְם הָנִי). L'exécution est racontée aux vv.7-8 où les villes sont choisies non seulement pour la terre de Canaan, mais aussi pour la région Est du Jourdain (v.8).

Pourquoi Yhwh dit-il à Josué ce qu'il avait déjà dit à Moïse en précisant qu'il le lui avait dit ? D'après Nelson, ce serait pour inclure Moïse dans l'action (« apparently to allow for Moses to join the action »), de telle sorte que « v.7 can be understood as something done under Joshua's supervision and v.8 as a task accomplished while Moses was the leader »<sup>463</sup>. On retrouve en 1,3 le même style rhétorique à propos du don de la terre. Yhwh main-

portions sont respectivement de 10 et 9 occurrences. Dire « more frequently » ne nous semble pas justifié. 2°) L'autorité de Yhwh ne vient pas se surajouter à celle de Moïse. Elle la fonde. C'est Yhwh qui dit à Josué d'observer la *Tôrāh* de Moïse (Jos 1,7-8).

<sup>459</sup> Mentionné par WOULDSTRA, *Joshua*, 264 n. 6. Selon l'auteur, par contre, « [t]he chief agent in this appears to have been Joshua (“he gave”) ».

<sup>460</sup> WOULDSTRA, *Joshua*, 57-58, note qu'en général « it may be said that Joshua, no less than his great predecessor, receives his orders directly from God (see also 3:7; 5:9; 8:1; 10:8; 11:6). This means that in all instances Israel's true Leader is the Lord ».

<sup>461</sup> Voir JOÜON 119 l.

<sup>462</sup> Selon HAWK, *Joshua*, 221 n. 80, l'ordre de Yhwh « denotes first what Joshua is to do at the command of YHWH through Moses... ». Ce n'est vraiment pas dans le texte d'autant plus que Yhwh énonce le contenu de l'ordre. L'évocation du nom de Moïse doit avoir une autre fonction.

<sup>463</sup> NELSON, *Joshua*, 231.

tenait, disions-nous, une continuité dans son action avec le premier (Moïse) à travers le second (Josué). Celui-ci n'aura qu'à ordonner que les fils d'Israël *se donnent* les villes. Josué supervise ainsi non seulement ce qui se fait sous sa responsabilité directe, dans la région de Canaan, mais il veille à ce qu'à l'Est du Jourdain, soit achevé ce qui fut entrepris par Moïse (v.8)<sup>464</sup>. On peut affirmer que la référence au nom de Moïse obéit au principe de l'unité d'action dont Yhwh est l'agent principal d'une part, et d'autre part, au principe de continuité et d'accomplissement des actions de Moïse et Josué.

21,2,8 : <sup>2</sup>Et ils leur parlèrent à Silo, dans la terre de Canaan, disant : « Yhwh avait ordonné [auparavant] par Moïse, de nous donner des villes pour demeurer, et des pâturages pour notre bétail. » [...] <sup>8</sup>Et les fils d'Israël donnèrent aux Lévites ces villes-ci et leurs communaux, comme l'avait ordonné Yhwh [auparavant] par Moïse, par le *gôrāl*.

Les villes de refuge que l'évocation de Moïse nous a permis de considérer ne sont qu'une partie des villes lévites auxquelles les prêtres ont droit parce que Yhwh l'avait promis auparavant par Moïse (בְּיַד מֹשֶׁה). La structure de la narration dans l'unité 21,1-8 indique un moment d'achèvement, d'aboutissement de la promesse. Nous avons une ligne narrative continue (*wayyiqtol*): les Lévites s'approchent (v.1), posent leur problème (v.2) ; les fils d'Israël satisfont à la demande des Lévites (vv.3-8). Ces versets (3-8) constituent une sous-unité marquée par la phrase du narrateur sur l'exécution : וַיַּתְּנוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל לַלְוִיִּם (v.3 // v.8 en inclusion). Par ailleurs, l'unité avec ce qui précède est indiquée dans la référence à l'ordre de Yhwh par Moïse aussi pour la requête (v.2 : בְּיַד-מֹשֶׁה : (יהוה צִוָּה בְּיַד-מֹשֶׁה) que pour la concession (v.8 : כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוה בְּיַד-מֹשֶׁה).

L'antériorité de l'ordre manifestée dans la requête des prêtres lévites et la mention de nom du Moïse confirment de nouveau la continuité entre Josué et Moïse. Le syntagme בְּיַד מֹשֶׁה, compris à l'aide de 20,2 où Yhwh ordonne à Josué d'agir, tout en rappelant ce qu'il avait dit à Moïse, signifie que le récit ne fait pas appel à l'autorité de Moïse<sup>465</sup>. Yhwh, on l'a déjà montré, ne pouvait pas avoir recours à l'autorité de Moïse. Notons, par ailleurs, que les prêtres confient leur cause au collège de ceux qui président à l'administration de l'héritage sous l'autorité de Josué. À la différence des villes de refuge, le choix des villes sacerdotales se fait par le *gôrāl*, c'est-à-

<sup>464</sup> On note une fois de plus dans le lexique une distinction entre la terre de Canaan et la région Est du Jourdain: le narrateur utilise en 20,7 וַיִּקְדָּשׁוּ qui signifie « consacrer » (« mettre à l'écart »). Certains contestent cette racine קדש et lui préfère « *qārah* qui a pour équivalent le verbe *diastéllein* dans le texte parallèle de Nb 35,11 [...] », voir MOATTI-FINE, *Jésus*, 211. Quoi qu'il en soit, il reste tout de même vrai qu'au v.8, on a un autre verbe : וַיַּתְּנוּ en w-x-*qatal*. Cette disjonction établit un contraste entre la région de la rive du Jourdain à l'orient, et celle de Canaan.

<sup>465</sup> Voir pour une telle position, par exemple CREACH, *Joshua*, 104, qui prend appui sur le Deutéronome.

dire par l'expression publique de la volonté de Yhwh. Moïse autant que Josué « s'éclipsent » dans leur rôle d'intermédiaires sur l'objet de l'héritage: la Terre.

### 3.3 *Aperçu synthétique des résultats*

Les analyses ci-dessus conduites nous ont permis de discerner dans cette série de références à Moïse deux sous groupes intéressant en premier tout le peuple dans son ensemble (Groupe A) et ensuite les cas spéciaux (Groupe B). Dans l'un et l'autre groupes, les « paroles » de Yhwh ont pour objet 1°) le don de la Terre en héritage et la vie des ennemis (1,3 ; 9,24 ; 11,15a.c.20.23 ; 14,2.5.6.10 ; 17,4), et 2°) l'octroi de villes particulières (les villes de refuge [20,2] et les villes lévétiques [21,2.8]). Moïse est alors évoqué comme la première médiation par laquelle Yhwh a communiqué sa volonté qui s'accomplit avec Josué. La forme particulière de cette série ne soutient pas la conception d'un Moïse, unique médiateur entre Yhwh, d'un côté, et Josué–Israël, de l'autre, dans le récit. Car Yhwh s'adresse lui-même à Josué (cf. 1,3 ; 20,2) quand bien même il rappelle ses directives à Moïse.

Ainsi, le partage de la Terre constitue la tâche ultime de Josué à la suite de Moïse pour que la promesse de Yhwh aux pères s'accomplisse (cf. 1,3.6). Le parcours de Josué est constamment mis en relation avec Moïse pour maintenir les deux médiateurs ensemble. Le lecteur perçoit de cette façon le profil de Serviteur de Yhwh que prend le protagoniste dans cette construction en parallèle. En outre, l'attribution de la Terre n'est jamais référée à un ordre de Moïse, premier segment de la relation Israël–*Serviteur*–Yhwh, mais remonte toujours à l'origine (Yhwh), c'est-à-dire au deuxième segment. Dès lors, dans la configuration des relations, les deux intermédiaires agissent sous la souveraine autorité de Yhwh. Le lecteur découvre que, dans le « présent » du récit, Yhwh s'adresse exclusivement à Josué, et que, dans le « passé » non aboli du récit, ses paroles à Moïse<sup>466</sup> sont maintenues.

## 4. CONCLUSION

Les analyses des « paroles » de Moïse et celles de Yhwh à/par Moïse invitent à conclure qu'il s'agit de deux sphères distinctes spécifiées par leurs objets respectifs. Elles reflètent les deux segments de la position du Serviteur : le premier est Israël–*Serviteur* et *Serviteur*–Yhwh est le second. Ce qui relève de la Terre (1,3 ; 9,24 ; 11,23 ; 14,2.5.6.10 ; 17,4 ; 20,2 ; 21,2.8) et de la vie des ennemis (9,24 ; 11,20) est renvoyé à l'autorité ultime de Yhwh, c'est-à-dire au deuxième segment. Par contre, ce qui concerne,

---

<sup>466</sup> L'auditeur ou le lecteur pourrait se poser les questions suivantes qu'on se contentera de soulever : où était Josué pour qu'on ait besoin de lui rappeler ce que Moïse avait dit ? Qu'est-ce que cela peut bien signifier ? Est-ce une simple convention narrative ?

d'une part, la relation des fils d'Israël avec Yhwh lui-même, et, d'autre part, la relation entre les fils d'Israël eux-mêmes, est évalué à l'aune des « paroles » de Moïse, c'est-à-dire le premier segment de son rôle.

Les deux niveaux distingués sont cependant articulés. Sur ordre de Yhwh à Josué (1,7-8), ce dernier reçoit la responsabilité de prendre soin de la relation des fils d'Israël avec Yhwh, leur Dieu, dont il est question dans la *Tôrāh* de Moïse, qu'il transmettra aux fils d'Israël (8,32.34-35). Ensuite, établi à la tête des fils d'Israël par Yhwh (1,2ss), Josué assume les directives antérieures de Moïse au peuple. Celles-ci sont rarement adressées personnellement au protagoniste. Et quand c'est le cas, la formulation est générique (4,10 ; 11,15b). Il assume toutes les dispositions de Moïse sur ce qu'il faut faire dans la Terre aussi bien dans les relations internes aux tribus (cf. 1,13), que dans leur rapport à la Terre (cf. 8,31a).

Au plan de l'action, la référence à l'extermination des ennemis (11,12.15) conjoint les deux catégories d'instructions : celle de Moïse, Serviteur de Yhwh (11,12) et celle de Yhwh à son serviteur Moïse, qui fut traduite en acte par Josué (11,15). Ces deux formes d'évaluation dans le parcours du protagoniste visent donc à souligner la pleine conformité de l'action de Josué et partant la continuité entre les deux Serviteurs de Yhwh, car c'est Yhwh lui-même en définitive qui guide l'agir de Josué.

## CHAPITRE 5

### L'UNITE D'« ACTION » DANS LA RELATION MOÏSE-JOSUE

#### 1. INTRODUCTION

Dans le chapitre précédent, l'examen des renvois à Moïse a fait voir que le récit construit l'agir de Josué en conformité aux « paroles » d'autorité de Moïse et Yhwh à/par Moïse, manifestant les deux dimensions du rôle du Serviteur de Yhwh. Dans ce chapitre on verra se poursuivre la mise en parallèle de Josué et Moïse par le moyen d'actions spécifiques, qui soulignent l'unité et la complémentarité des deux figures. Leur agir respectif est défini en des espaces déterminés délimités par le Jourdain.

En effet, ce que fit Moïse au bénéfice des deux tribus et demie est limité à l'Est du Jourdain. La région Ouest, réservée aux neuf tribus et demie restantes, tombe sous la responsabilité de Josué. La narration maintient soigneusement ces deux régions distinctes. Ainsi, ce traitement particulier de l'espace contribue à dessiner le profil du protagoniste. Le rapport entre les deux Serviteurs s'explicite davantage de manière concrète grâce à cette configuration géographique. C'est ce que les analyses ci-après révéleront.

#### 2. CONSIDERATIONS PRELIMINAIRES

Le tableau ci-après organise les occurrences selon les composantes syntaxiques des références où sont mentionnées les « actions » de Moïse :

נשיכם ... ישובו בארץ	אשר נתן	לכם	משה	1,14
לארץ ירשתכם ...	אשר נתן	לכם	משה עבד יהוה	1,15
הכום			[משה עבד יהוה ...]	12,6a
וַיַּתְּנָה			משה עבד־יהוה ירשה	12,6b
אשר נתן להם			משה	13,8a
כאשר נתן להם			משה עבד יהוה	13,8b
וַיִּבֶם וַיִּרְשֻׁם			[משה]	13,12
וַיַּתֵּן			משה לְמִשְׁתָּה בְּנֵי־רְאוּבֵן	13,15
אשר הכה			משה	13,21
וַיַּתֵּן			משה	13,24
וַיַּתֵּן			משה	13,29
אשר נחל			משה	13,32
לא נתן			משה	13,33
כי נתן			משה	14,3
בִּי שְׁלַח			משה עבד יהוה	14,7
וַיִּשְׁבַּע			משה	14,9
בַּיּוֹם שְׁלַח אֹתִי			משה	14,11
אשר נתן להם			משה עבד יהוה	18,7
אשר נתן לכם			משה עבד יהוה	22,4
נתן			משה בבשן	22,7

Légende : [ ] = autre position dans le texte

La mise en série de ces occurrences fait apparaître quelques éléments caractéristiques qu'il faut relever : Moïse est le sujet (grammatical) ; les verbes décrivent une « action » : « donner » [נתן] (1,14.15 ; 12,6b ; 13,8 [2x].15.24.29.33 ; 14,3 ; 18,7 ; 22,4.7 = 13x) ; « frapper » [נכה] (12,6a ; 13,12.21 = 2x) ; « déposséder » [ירש] (13,12 = 1x) ; « attribuer en héritage » [נחל] [Piel] (13,32 = 1x) ; « envoyer » [שלח] (14,7.11 = 2x) ; « jurer » [שבוע] (14,9 = 1x). On s'aperçoit d'emblée de la dominance du verbe « נתן » (13x sur 20x), dont les bénéficiaires sont les tribus transjordanienues à l'exception de 13,33 où il est question des Lévites auxquels Moïse n'a pas donné de part. Quant à la structure formelle des phrases, en dehors du nom de Moïse et des verbes, aucun autre trait spécifique ou récurrent ne semble saillant. Moïse est donc l'agent que cette classe d'actions met en vue. On constatera par ailleurs que la série s'ouvre sur un discours de Josué aux tribus transjordanienues (1,14.15) et se clôt sur un autre discours de Josué aux mêmes tribus (22,4.7). Cette inclusion des discours boucle l'action elle-même que nous examinerons plus en détail.

### 3. ANALYSE DES OCCURRENCES

1,14.15: <sup>14</sup>Vos femmes, vos enfants et votre bétail resteront dans la terre que vous a donnée Moïse sur la rive du Jourdain ; et [quant à vous] vous traverserez en ordre de bataille devant vos frères, tous les vaillants guerriers, et vous les aiderez, <sup>15</sup>jusqu'à ce que Yhwh votre Dieu les fasse reposer comme vous, et ils hériteront eux aussi la terre que Yhwh votre Dieu leur donne, et vous retournerez à la terre de votre héritage et vous l'hériterez, [celle] que vous a donnée Moïse, le Serviteur de Yhwh, au-delà du Jourdain, au soleil levant.

Ces paroles de Josué aux tribus de l'Est (1,13-15) sont prononcées en vue de l'action dans la terre de Canaan. On se concentrera ici sur la structure en cercles concentriques des versets 14-15 où mention est faite de l'action de Moïse. Elle se présente comme suit :

A	<u>וְנָשִׁיכֶם וּמִקְנֵיכֶם יָשְׁבוּ בָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן לָכֶם מֹשֶׁה בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן</u> <u>וְאַתֶּם תַּעֲבְרוּ חֲמִשִּׁים לִפְנֵי אֲחֵיכֶם כָּל גִּבּוֹרֵי הַחֵיל וְעִזְרְתֶּם אוֹתָם</u>
X	<u>עַד אֲשֶׁר־יָנִיחַ יְהוָה לְאַחֵיכֶם קָדָם</u> <u>וְיָרְשׁוּ גַם־הֶמָּה אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נָתַן לָהֶם</u>
A'	<u>וְשַׁבְתֶּם לָאָרֶץ יְרֻשָּׁתְכֶם וִירְשִׁתֶּם אוֹתָהּ</u> <u>אֲשֶׁר נָתַן לָכֶם מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן מִזֶּרֶחַ הַשָּׁמֶשׁ</u>

La symétrie entre les v.14 (A) et v.15b (A') se construit, au point de vue formel, autour des expressions sur la géographie : בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן et אָרֶץ... ; et au point de vue du contenu, sur la thématique de l'héritage de la terre dans la région Est du Jourdain. C'est un indice d'unité. En A comme en A', c'est Moïse, le Serviteur de Yhwh, qui donne (נתן) la terre en héritage. Le noyau, v.15a (X), met en relief l'action imminente de

Yhwh en faveur des tribus de la rive Ouest : faire reposer (נִחַל) en donnant la terre (נָתַן). Or avant de parler de l'action de Moïse, Josué avait précisé que c'était Yhwh lui-même qui donnait aussi bien le repos (נִחַל) que la terre (נָתַן) aux tribus de l'Est (cf. 1,13). En suivant la logique du discours de Josué (vv.13-15), l'auditeur (ou le lecteur) comprend que le protagoniste est le nouvel intermédiaire par lequel Yhwh agit au bénéfice des « frères » (voir le tableau ci-après<sup>467</sup>) :

Actions (de)	Tribus Est (2 ½)		Tribus Ouest (9 ½)	
	Moïse	Yhwh	Yhwh	[Josué]
נָתַן	+	+	+	[+]
נִחַל	Ø	+	+	Ø

Légende : [] = implicite ; Ø = aucune mention ; + = mention

Les actions des personnages principaux laissent donc percevoir le rôle de Josué en parallèle avec celui assumé jadis par Moïse. Ce dernier a attribué (נָתַן) aux tribus transjordanienues (vv.14a.15b) la terre donnée par Yhwh (cf. v. 13b), et le repos (cf. נִחַל), qu'accordera Yhwh en donnant (נָתַן) la terre aux « frères » (v.15a), adviendra par l'entremise de Josué. Mais ce dernier ne s'occupe de l'action initiée par Moïse qu'avec les tribus de l'Est. La pleine responsabilité des tribus de l'Ouest lui revient par ordre de Yhwh. On pourrait dire que les deux rives sont des espaces reliés symboliquement aux deux figures : la rive Est à Moïse et la rive Ouest à Josué. Mais la distinction ne se fait pas au détriment de l'unité du peuple. Aussi, les tribus de l'Est passent-elles sous le commandement de Josué. Elles lui obéiront comme elles ont obéi à Moïse (cf. 1,16-18 ; 22,2).

12,6a.6b: <sup>6a</sup>Moïse, le Serviteur de Yhwh, et les fils d'Israël les [= les rois] frappèrent; <sup>6b</sup>et Moïse, le Serviteur de Yhwh, la [= la terre] donna en possession aux Rubénites, aux Gadites, et à la demi-tribu de Manassé.

Jos 12 récapitule les victoires remportées en faveur des fils d'Israël, dans leur ensemble. C'est dans ce contexte que se situe et se comprend le v.6. Une présentation synoptique (cf. le tableau ci-après) fait ressortir encore le parallèle entre Moïse et Josué quant à leur action au profit des tribus: 1°) d'un côté, Moïse et sa zone d'action, l'Est du Jourdain (12,2-5), et de l'autre, Josué et la sienne, l'Ouest du Jourdain (12,7a-24); 2°) ensuite, tous deux combattent (נִכְהָ) ensemble avec les fils d'Israël (Moïse : 12,6a ; Josué : 12,7a) ; 3°) enfin, Moïse donne (נָתַן) l'héritage (יְרֵשָׁה) aux tribus de l'Est (12,6b) et Josué aussi donne (נָתַן) un héritage (יְרֵשָׁה) aux tribus d'Israël, c'est-à-dire de l'Ouest, selon leurs divisions (12,7b)<sup>468</sup>.

<sup>467</sup> Les actions de la colonne des « Tribus Ouest » restent encore non actualisées, car nous sommes au début du récit. Mais ce parallèle montre clairement que « donner » ; « faire reposer » s'accompliront de la même manière, c'est-à-dire par un intermédiaire, en l'occurrence Josué.

<sup>468</sup> Voir aussi YOUNGER, *Conquest*, 230 ; COATS, « Joshua », 55.



		<i>Moïse (12,2-6)</i>	<i>Josué (12,7-24)</i>
<i>Région</i>	v.1	בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָה הַשָּׁמֶשׁ	בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן יָמָה v.7a
<i>1° action</i> נָכַח	v.6a	מֹשֶׁה עֲבַד־יְהוָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הַכּוֹסִם	מְלֹכֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִכָּה יְהוֹשֻׁעַ וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל v.7a
<i>2° action</i> נָתַן	v.6b	וַיִּתֵּן מֹשֶׁה עֲבַד־יְהוָה יְרֵשָׁה לְרֵאשִׁי וְלַגְדֵי וְלַחֲצֵי שְׂבַט הַמִּנְשָׁה	וַיִּתֵּן יְהוֹשֻׁעַ לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל יְרֵשָׁה כְּמִחְלָקָתָם v.7b

Le v.6 conclut les versets précédents (vv.1-5) sur l'action de Moïse, à savoir le combat et le don de la terre, parce que la récapitulation des batailles de Josué commence avec la présentation de celles menées par Moïse à l'Est du Jourdain en ces termes : 12,1 : « et voici les rois du pays que frappèrent les fils d'Israël ». On lit plus loin dans le récit au v.6a : הכּוֹסִם (« les frappèrent »). Le suffixe ם־ (3 pers. pl.) renvoie aux rois mentionnés de manière générale au v.1 et spécifiés aux vv.2-4. Ensuite au v.6b, le narrateur ajoute : וַיִּתֵּן (« et il la donna »). C'est Moïse qui « donna » la terre (le suffixe féminin ה־ est en accord avec la terre mentionnée au v.1). À partir de ce rappel, le récit introduit, en 12,7, l'entreprise de Josué : 12,7 : « et ceux-ci [sont] les rois du pays que frappa Josué et les fils d'Israël ». Suit une liste de rois et de Cités-États illustrant la première action, c'est-à-dire la conquête ; elle sert à mettre en symétrie les deux figures. La seconde action, l'attribution de la terre, n'est illustrée que plus avant (à partir de Jos 13).

En d'autres termes, 12,7b a pour fonction, dans le récit, de servir de parallèle à 12,6b. Le don de la terre n'est pas le problème majeur du récit mais plutôt la liste des zones conquises<sup>469</sup>, respectivement à l'Est par Moïse et à l'Ouest par Josué. Et comme l'observait Mitchell, « [t]he symmetry between the two regions is expressed primarily through the symmetry between Moses and Joshua »<sup>470</sup>. Autrement dit, les actions de Josué sont symétriques à celles de Moïse : elles achèvent ce que ce dernier a commencé et, du point de vue du projet de Yhwh, elles les complètent<sup>471</sup>.

<sup>469</sup> Dans son article sur Jos 1,6-9, LOHFINK, « Übergang », proposait d'organiser le livre de Josué en fonction des deux tâches définies en Jos 1, à savoir la traversée (עָבַר Jos 2–12) et le 'partage' de la terre en héritage (נָחִיל [Hif.] Jos 13–19). Pour que la première partie du livre rende compte de la première tâche, il a donné à l'expression עָבַר הַיַּרְדֵּן un sens technique qui traduirait la conquête (voir la note 150, p. 41 ; et aussi WENHAM, *Deuteronomy*, 145-146). L'objection de Blum à la proposition de Lohfink tient à la présence de la racine נָחִיל en 11,23 et à l'absence de la forme *Hifil* dans la seconde partie du livre, voir BLUM, *Studien*, 87 n.187 ; pour la réponse de Lohfink, voir LOHFINK, *Väter*, 46 n. 43. Nous y reviendrons au chapitre 7 de la présente étude.

<sup>470</sup> MITCHELL, *Land*, 35 ; on verra tout le paragraphe : « Excursus on the symmetry between Transjordan and Cisjordan » (pp. 35-36).

<sup>471</sup> La distinction entre « achèvement » et « accomplissement » veut rendre compte de deux aspects. Dans le récit, il est souvent fait mention de ce que Moïse a dit de faire ou de ce

Les occurrences en Jos 13, ci-après listées, seront traitées en bloc :

<sup>8</sup>avec elle, les Rubénites et les Gadites prirent leur part que leur avait donnée Moïse sur la rive du Jourdain à l'Est, tout comme Moïse, le Serviteur de Yhwh, leur avait donné. [...]

<sup>12</sup>Tout le royaume d'Og, dans le Bashân, qui régnait à Ashtaroth et à Édrèï, c'est lui qui, des Refaïtes, est resté; Moïse les frappa et les déposséda.

<sup>15</sup>Et Moïse donna à la tribu des fils de Ruben selon leurs familles [...].

<sup>21</sup>Et toutes les villes de la plaine et tout le royaume de Sihôn, roi des Amorites, qui régnait à Heshbôn, et que Moïse frappa, lui et les chefs de Madiân : Éwi, Rêqem, Çour, Hour, Rêva, représentants de Sihôn résidant dans le pays [...].

<sup>24</sup>Et Moïse donna à la tribu de Gad, aux fils de Gad, selon leurs familles [...].

<sup>29</sup>Et Moïse donna à la demi-tribu de Manassé, et il [= l'héritage] appartient à la demi-tribu des fils de Gad, selon leurs familles [...].

<sup>32</sup>Voilà ce que Moïse attribua en héritage sur les steppes de Moab, sur la rive du Jourdain de Jéricho à l'Est.

<sup>33</sup>Quant à la tribu de Lévi, Moïse ne donna pas de part : Yhwh, Dieu d'Israël, est leur part, comme il leur avait dit.

Si Jos 12 récapitule l'étape de la dépossession des nations par Josué, Jos 13,1-14,5 introduit celle de la prise de possession, c'est-à-dire l'attribution de la terre. Ce rapprochement indique déjà la fonction des versets qui mentionnent le nom de Moïse et leur signification dans la relation Josué–Moïse. En effet, en 13,1-7, malgré ce qui reste de territoires à conquérir, Yhwh demande à Josué de diviser « cette terre » (v.7 : **הָאָרֶץ הַזֹּאת**), de sorte que les neuf tribus et demie aient chacune une portion<sup>472</sup>. Aussi, le récit commence-t-il par le rappel des tribus qui ont déjà reçu leurs parts avec Moïse. Le panorama d'ensemble qui en ressort fournit une transition selon le schéma <Moïse–Josué–Josué–Moïse> quant aux deux figures, mais aussi une relation entre les deux régions qui sont attribuées en héritage, à savoir la région Est du Jourdain sous Moïse (13,32) et la terre de Canaan sous Josué (14,1),

---

qu'il a fait pour les deux tribus et demie. Josué les « achève » quand il satisfait à la demande de Caleb ou donne aux filles de Celofehad part à l'héritage. Son action « accomplit » par contre le projet de Yhwh : le don de la Terre promise aux fils d'Israël. La différence est utile pour une meilleure intelligence de la double perspective en jeu dans la narration : la relation de Josué avec Moïse en arrière-plan et avec Yhwh au premier plan.

<sup>472</sup> Jos 13,1-7 est un discours qui en porte les traits. D'où son caractère asyndétique. On retrouve par exemple en 13,4 un trait du style discursif **עַד ... עַד** déjà rencontré en 1,4 (discours de Yhwh à Josué). La répétition du terme **כָּל** et l'indicateur d'extension **עַד ... עַד** fournissent aux vv. 2-6 une certaine structure à l'allure autonome (voir NOTH, *Josua*, 73-74 ; FRITZ, *Josua*, 141 et 146) ; mais on en voit l'articulation interne, car le v.2, par l'expression **וְזֵאת הָאָרֶץ הַנְּשֹׂאֶרֶת**, se rattache au v.1 qui s'achève avec l'expression : **... וְהָאָרֶץ נִשְׁאָרָה**, tandis que le v.7 se rattache aux versets précédents par l'inférence logique introduite par **וַעֲתָה**.

que nous visualisons dans la colonne gauche du tableau ci-après. Dans la colonne de droite, nous citons le texte hébreu sur les deux régions :

<b>Jos 12 : la conquête récapitulée</b>	<b>Régions patrimoniales</b>
<u>vv.1-6 : Moïse</u>	
<i>La région Est du Jourdain</i>	
Aux deux tribus et demie	
<u>vv.7-24 : Josué</u>	
<i>La région Ouest du Jourdain</i>	
Aux neuf tribus et demie	
<b>Jos 13ss : l'attribution</b>	
<u>vv.1-7 : Josué</u>	
Aux neufs tribus et demie	
(ordre de Yhwh de leur partager la « Terre »)	
<u>vv.8-33 : Moïse</u>	13,32
Aux deux tribus et demie	אֶלֶּה אֲשֶׁר־נָחַל מֹשֶׁה
(héritage reçu)	
<i>Dans la région Est du Jourdain.</i>	בְּעֶרְבוֹת מוֹאָב מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן יְרִיחוֹ מִזְרָחָה
<u>Jos 14,1ss :</u>	14,1
Aux Fils d'Israël (héritage)	וְאֵלֶּה אֲשֶׁר־נָחַלוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל
<i>Dans la terre de Canaan</i>	בְּאֶרֶץ כְּנָעַן
<b>Éléazar – Josué –</b>	אֲשֶׁר נָחַלוּ אוֹתָם אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וַיהוֹשֻׁעַ בֶּן־נוּן
<b>Chefs de Tribus</b>	וְרָאשֵׁי אֲבוֹת הַמִּשְׁטוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל

L'organisation du texte de Jos 13 met en évidence le parallèle entre Josué et Moïse, mais encore faut-il l'interpréter. L'ordre de Yhwh à Josué en 13,7 n'est pas immédiatement suivi par le récit de l'exécution. Entre l'ordre et l'exécution s'insère la relation de l'attribution des territoires par Moïse<sup>473</sup> (13,8-33). Il convient d'en découvrir la raison. Une première réponse se trouve dans l'organisation du récit. En effet, cet « excursus » narratif sur les tribus de l'Est est marqué par une inclusion avec la référence géographique à la rive Est du Jourdain : v.8 [בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה] et v.32 [מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן יְרִיחוֹ] [מִזְרָחָה]. Entre ces deux versets, les vv.9-12 décrivent la région conquise ; le v.13 indique la zone non conquise et le v.14 mentionne le cas de la tribu de Lévi. Cette présentation globale de la situation est suivie d'une description des actes de Moïse attribuant (וִיחָן) à Ruben (vv.15ss), à Gad (vv.24ss) et à Manassé (vv.29ss) leur territoire (נָחַל). L'introduction et la conclusion s'achèvent sur la situation de la tribu sacerdotale formant une autre inclusion (v.14 // v.33) avec cette tribu non localisée et non identifiable à un lieu. La disposition ci-après synthétise et visualise ce que nous venons de présenter :

<sup>473</sup> Ceci confirme par ailleurs le caractère interne des renvois. Les informations sont complètes (ou du moins suffisantes) pour la compréhension de l'auditoire de l'auteur.

vv.8-14 *introduction*<sup>474</sup> : aux deux tribus et demie, Moïse donne une part :

בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָהּ

vv.9-12 : description de la région conquise par Moïse

v.13 : indication de la zone non conquise

v.14 : la tribu de Lévi ne reçoit aucune part / le sacrifice [אִשִּׁי] de Yhwh est sa part

v.15 Moïse donne (וַיִּתֵּן) aux fils de Ruben

vv.16-23 : leur territoire (גְּבוּל)

<sup>474</sup> Le syntagme עִמּוֹ au début du v.8 est une *lectio difficilior* bien connue : la difficulté est que le référent ne peut pas être la demi tribu mentionnée au v.7. On verra une présentation des discussions dans BARTHELEMY, *Critique*, 28-29.) L'on a souvent proposé comme solution, à partir de la leçon du texte grec, de considérer l'expression עִמּוֹ הָרְאוּבֵנִי au début du v.8 comme « une glose visant à nommer les deux tribus qui viennent d'être évoquées [Jos 13,7<sup>LXX</sup>] », dans BARTHELEMY, *Critique*, 29 ; pour la même solution, voir aussi MOATTI-FINE, *Jésus*, 168. Mais le souhait d'une « restitution qui reste aussi près que possible du \*M (...) est en tout cas préférable », comme on peut le lire dans BARTHELEMY, *Critique*, 29. NELSON, *Joshua*, 163, estime que « [t]he unexpected definite article with Manasseh may be the result of the following textual disturbance or may indicate an adjectival force, 'the Manassehite half-tribe' ». En fait, l'article devant Manassé dans le syntagme הַמְּנַשֶּׁה שֶׁבֶט n'est pas inhabituel; voir 1,12 ; 4,12 (et la liste ci-après). WOULDSTRA, *Joshua*, 215 n. 1, suggère que : « To be supplied are the words "half the tribe of Manasseh and [with them] ..." ». Cette solution n'est pas heureuse non plus, car « with them » ne traduit pas עִמּוֹ. Envisageons donc une autre explication. Selon nous, la finale actuelle du v.7 est le début du v.8. Le copiste a sauté la forme originale du v.7. Considérons l'article défini dans la finale du v.7 : וְחִצִּי הַשֶּׁבֶט הַמְּנַשֶּׁה. L'homéotéleuton pourrait s'expliquer à partir du Jos<sup>TM</sup>. En effet, vu que l'expression sans l'article devant שֶׁבֶט est la plus attestée dans le livre (1,12 ; 4,12 ; 12,6 ; 18,7 ; 22,7.9.10.11.21 [avec מִשֶּׁה : 13,29 ; 21,5-6 ; 22,1.9-15]), on peut émettre l'hypothèse que cette forme existait comme finale du v.7, et celle avec l'article ouvrait le v.8. Le syntagme עִמּוֹ renverrait à cette seconde demi tribu en reprise rétrospective. La règle grammaticale du *casus pendens* en serait alors l'explication (voir JOÜON 156). En d'autres mots, עִמּוֹ reprendrait la forme avec l'article pour désigner la seconde moitié de la tribu de Manassé. Le copiste aurait sauté, par inadvertance, la finale (sans article devant שֶׁבֶט mais avec le לֵב devant חִצִּי cf. 12,6 ; 22,7) du v.7 et recopié le début du v.8. Notre explication permettrait la reconstruction suivante :

TM	Reconstruction
וְעַתָּה חֶלֶק אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת <sup>7</sup>	וְעַתָּה חֶלֶק אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת <sup>7</sup>
בְּנַחֲלָה לְחִשְׁעַת הַשִּׁבְטִים	בְּנַחֲלָה לְחִשְׁעַת הַשִּׁבְטִים
וְחִצִּי הַשֶּׁבֶט הַמְּנַשֶּׁה	[וְלִחְצִי שֶׁבֶט הַמְּנַשֶּׁה]
..... <sup>8</sup>	וְחִצִּי הַשֶּׁבֶט הַמְּנַשֶּׁה <sup>8</sup>
עִמּוֹ הָרְאוּבֵנִי וְהַגָּדִי לְקָחוּ נַחֲלָתָם	עִמּוֹ הָרְאוּבֵנִי וְהַגָּדִי לְקָחוּ נַחֲלָתָם

Cela se traduirait : « ...<sup>8</sup> et quant à la demi tribu de Manassé, avec elle ... » ; « la demi tribu » signifierait « l'autre demi tribu ». Cette solution nous semble respecter le style syntaxique du livre de Jos<sup>TM</sup>, avec par ailleurs l'enveloppement autour de la tribu de Manassé qui fait le « pont » entre les deux rives.

- v.24 Moïse donne (וַיִּתֵּן) aux fils de Gad  
 vv.25-28 leur territoire (גְּבוּל)  
 v.29 Moïse donne (וַיִּתֵּן) aux fils de Manassé  
 vv.30-31 leur territoire (גְּבוּל)  
 vv.32-33 *conclusion* : l'attribution de l'héritage par Moïse מֹשֶׁה לְיִרְדֵּן  
 יְרִיחוֹ מִזְרְחָה  
 v.33 la tribu de Lévi ne reçut aucune part / Yhwh Dieu d'Israël  
 est sa part.

À quoi peut bien servir ce long détour sur les deux tribus et demie ? On peut formuler une série de réponses : 1°) affirmer la totalité et l'unité de la nation<sup>475</sup> ; 2°) ou bien, fournir une explication de la mention des neuf tribus et demie dans le discours de Yhwh en 13,7 ; 3°) ou encore, respecter l'institution de l'héritage qui voudrait que tous soient comptés au nombre des bénéficiaires : on énonce donc les parts reçues par chacune des tribus<sup>476</sup> ; 4°) ou enfin, ériger Moïse en modèle pour l'action de Josué<sup>477</sup>.

Toutes les raisons susmentionnées ne s'excluent pas nécessairement. Seule la dernière nous semble cependant ne pas résoudre le problème d'un tel excursus narratif. Aucune expression au plan linguistique n'invite à conclure, il est vrai, qu'il y a en jeu une comparaison entre Josué et Moïse, mais la structure l'explicite. Certaines différences dans l'octroi de l'héritage se manifestent à la faveur de ce vis-à-vis. En effet, si c'est bien Josué qui doit diviser la Terre et la donner en partage conformément à 13,1.7, dans l'exécution, il apparaît non seulement entouré du prêtre Éléazar et des chefs des tribus, contrairement à Moïse (14,1), mais encore, le mode d'attribution par lequel il opère est spécifique : il fait usage du tirage au sort : ... בְּגוּרָל נִחְלָתָם. Si telle est la modalité concrète dans le cas de Josué, alors Moïse ne peut lui servir de modèle.

Ces deux traits – la collégialité et le *gôrāl* – qui manifestent la différence entre Josué et Moïse semblent, d'une part, établir la supériorité de Moïse sur Josué et, d'autre part, éclipser Josué au bénéfice du prêtre Éléazar. Nous avons déjà examiné la thèse de la supposée préséance du prêtre Éléazar (cf. les analyses de 14,2.5). Dans le contexte de l'action des deux leaders respectivement à l'Est et à l'Ouest du Jourdain, l'option interprétative de la supériorité de Moïse ferait difficulté par ses implications. D'un côté, les tribus de l'Est se prévaudraient d'avoir reçu leur part de Moïse et montreraient ainsi leur supériorité ; et de l'autre, celles de l'Ouest affirmeraient qu'elles sont les authentiques héritières de la promesse faite aux pères (cf.

<sup>475</sup> Voir Woudstra, *Joshua*, 215 ; Nelson, *Joshua*, 171 ; Hawk, *Joshua*, 185.

<sup>476</sup> Voir sur l'institution de l'héritage de Jos et le contexte culturel du Proche-Orient ancien, l'étude de Kitz, « Undivided Inheritance », 601-618. Par ailleurs, ces énumérations deviennent importantes pour l'auditoire du récit, car chacun s'identifie à sa tribu.

<sup>477</sup> Voir Butler, *Joshua*, 163 et 166 (« Joshua is the leader who did *just* what Moses said and *just* what Moses did » ; nous soulignons) ; Nelson, *Joshua*, 172 (« Moses provides Joshua with a *model* for obedience » ; nous soulignons) ; Hawk, *Joshua*, 185 et 190.

Jos 1,6) parce qu'elles habitent dans le pays de Canaan, la propriété de Yhwh (אֱחָזָה יְהוָה)<sup>478</sup>. Ils seraient les authentiques בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Un épisode tel que celui de l'autel (cf. Jos 22,19), où les tribus de la région Ouest demandent des comptes à celles de l'Est, peut confirmer, s'il en était besoin, cette dernière façon de voir. La terre de Canaan serait la « terre pure » ou l'opposée d'une « terre souillée » (cf. 22,19 : אִם טְמֵאָה אֶרֶץ)<sup>479</sup>. La crainte d'une telle perception a pu justifier l'initiative des tribus de l'Est, craignant que leur descendance ne soit exclue de l'héritage commun qu'est l'appartenance religieuse. D'où la construction de l'autel-témoin : כִּי עַד הוּא בֵּינֵינוּ כִּי יְהוָה הָאֱלֹהִים (22,34 : « car c'est un témoin entre nous que Yhwh est le Dieu »). On aboutit donc à une certaine supériorité des habitants de la Terre (de Canaan).

Si l'on garde en vue le souci de l'unité de la nation, et la visée de faire participer tous les fils d'Israël au patrimoine religieux qu'est le lien avec Yhwh, ce déplacement vers l'importance de la Terre donne du relief à Josué. Celui-ci complète alors Moïse, sans l'éclipser puisque, nous l'avons vu, la *Tôrāh* devient la condition pour demeurer sur la Terre de Yhwh. Le choix de Josué par Yhwh pour l'accomplissement de son projet (cf. 1,2ss)<sup>480</sup> ne le hisse pas outre mesure non plus, car il est entouré d'Éléazar et des chefs de tribu. Il s'ensuit que l'action des deux figures appelle l'unité des tribus par delà les deux rives du Jourdain, autour de Yhwh, leur Dieu.

14,3 : Car Moïse donna la part des deux tribus et de la demi-tribu sur la rive du Jourdain ; mais aux Lévites, il ne donna pas de part en leur milieu.

En continuité avec l'ensemble que nous venons d'examiner, 14,3 renforce ce qui vient d'être dit, c'est-à-dire la thématique de l'unité. Nous avons déjà relevé le parallèle entre 14,1 et 13,32 à travers deux éléments attestés de part et d'autre :

- 1°) l'attribution de l'héritage<sup>481</sup> : וְאֵלֶּה אֲשֶׁר-נָחַל [14,1] / אֵלֶּה אֲשֶׁר-נָחַל [13,32] ;
- 2°) et la région géographique : בְּאֶרֶץ כְּנָעַן [14,1] // וְיָרֵחוֹ [13,32].

<sup>478</sup> Voir BAUKS, « Landkonzeption », 171-188 (l'analyse de אֱחָזָה à partir de la page 174) ; ID., « Terre », 19-36 (surtout aux pp. 30-35). L'auteur montre que, la Terre appartenant à Yhwh, elle est comme son « domicile » (voir aussi GERLEMAN, « Wohnrecht », 321-25). Elle ne peut pas être « possédée ». La terre de Canaan, il nous semble, refléterait davantage le modèle du « Temple », domicile de Yhwh (cf. Lv 25,23), avec son unique autel construit au centre (Jos 8,30-35). L'entrée du peuple de Yhwh (les « pèlerins ») dans ce « Temple » (espace divin) ressemble par ailleurs à une procession liturgique (cf. Jos 3-4).

<sup>479</sup> Selon SEEBASS, « 'Holy' Land », 92-104, les deux régions sont saintes. Quoi qu'il en soit, les deux régions Est et Ouest du Jourdain n'ont pas le même statut dans le livre de Josué (cf. Jos 22). L'unique lieu où l'on peut offrir des sacrifices est la zone Ouest où Yhwh a établi sa demeure (cf. 22,19) et cela suffit à marquer la différence.

<sup>480</sup> Voir le chapitre 7.

<sup>481</sup> Il faut cependant remarquer qu'en 14,1 le verbe נָחַל est au *Qal* avec pour sujet grammatical les fils d'Israël, tandis qu'en 13,32 le verbe est au *Piel* : c'est Moïse qui fait hériter.

La proximité de ces deux versets, l'un concluant l'attribution de l'héritage dans la région Est et l'autre introduisant celle de la région Ouest, manifeste l'intention de l'auteur de maintenir l'unité à tous les niveaux entre les habitants des deux régions. Mais l'évocation du nom de Moïse en 14,3 ad- vient dans une explication ou justification du fait numérique des neuf tribus et demie mentionnées en 14,2. La dynamique de la narration aux vv. 2-5, que nous examinerons, manifeste la logique de la mention des Lévites. On peut disposer les éléments importants du texte comme suit :

	<i>Bénéficiaires &amp; Nombre</i>	<i>Indices d'articulation</i>
v.2	לְחֶשֶׁת הַמִּטּוֹת וְחֲצִי הַמִּטָּה	כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה
v.3a	שְׁנֵי הַמִּטּוֹת וְחֲצִי הַמִּטָּה	כִּי
v.3b	וְלָלוּיִם לֹא־נָתַן נַחֲלָה בְּתוֹכָם	
v.4a	בְּגִיּוֹסָף שְׁנֵי מִטּוֹת	כִּי
v.4b	וְלֹא־נָתַנוּ חֶלֶק לָלוּיִם כִּי אִם־עָרִים	
v.5		כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה

L'expression כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה (v.2 // v.5 : « comme avait ordonné Yhwh »), servant d'inclusion, indique une unité, articulée à l'intérieur par des כִּי explicatifs<sup>482</sup>. Pour que le compte soit juste, les données des vv.2-3 auraient été suffisantes : l'héritage aux neuf tribus et demie à la suite des deux tribus et demie fait bien le compte des douze tribus. Or le v.4a tient à rappeler que Joseph a deux tribus et le v.4b mentionne les Lévites qui n'ont pas reçu de part (חֶלֶק) dans la terre, mais des villes. La visée de cette surenchère de précisions transcende un simple besoin d'exactitude mathématique. C'est de l'unité du peuple, de sa totalité une fois de plus, qu'il s'agit. Le reste du récit répétera constamment cet aspect de totalité.

Mais alors, de quelle utilité serait l'incise du v.3b sur le fait que les Lévites n'ont pas reçu de parts ? Si l'on perd de vue le jeu des parallèles, on interpréterait le כִּי du v.4a introduisant l'explication de la double part de Joseph<sup>483</sup> comme justificatif de ce que Moïse n'a pas donné de part aux Lévites (v.3b). Cette explication du lien entre 3b et 4a ne nous semble pas convaincante au regard de la répétition en 4b. Étant donné que le passage 14,2-5 est proleptique, nous sommes, de manière anticipée, à la fin du partage. Le כִּי du v.4a introduit une protase (causale : « comme... »), de sorte que 4b devient une apodose expliquant le fait que les Lévites n'aient que des villes.

<sup>482</sup> Voir WALTKE–O'CONNOR, *Syntax*, 38.4 ; JOÜON 164b ; il ne s'agit pas, selon nous, d'un כִּי emphatique comme le dit NELSON, *Joshua*, 175 note b.

<sup>483</sup> Voir par exemple NELSON, *Joshua*, 176 : « because Joseph gave rise to two tribes, no territory was given to Levi. This somewhat peculiar logic is more mathematical than theological, in contrast to other places where Levi's lack of inheritance is mentioned (e.g. 13:14) ». Il souligne du reste le caractère problématique d'une telle interprétation. Voir aussi HAWK, *Joshua*, 194. La situation des Lévites est expliquée en 14,4b.

La question en fait devient : pourquoi Moïse n'a-t-il pas donné, non pas de parts, mais des villes aux Lévites dans la région Est ? La réponse la plus immédiate serait en 14,5 : Moïse s'est conformé à l'ordre de Yhwh. Une telle réponse laisse le problème entier. On ne peut pas non plus dire que la classe sacerdotale reçoit ses villes directement de Yhwh, puisqu'en 21,2 elle évoquera la médiation de Moïse. Serait-ce par souci de ne pas soumettre l'autorité de Moïse au système du *gôrāl*? On peut penser que le *gôrāl* était le mode normal d'attribution des patrimoines et qu'il s'opérait par conséquent dans la Terre, au sanctuaire (cf. Silo en 18,1 ; 19,51 ; 21,2)<sup>484</sup>. Les Lévites recevront, du reste, des villes en dehors de la terre de Canaan, à l'Est du Jourdain (cf. 21,34ss). La réponse la plus satisfaisante au fait que Moïse n'a pas donné de parts aux Lévites à l'Est, il nous semble, est que, ceux-ci n'ayant pas de patrimoine propre selon l'ordre divin, Moïse n'aurait pu leur donner de ville qu'une fois conquise la terre et achevée l'attribution aux ayants droit. De fait, c'est une fois l'assignation des parts terminée que chaque tribu a pu ensuite donner des villes aux Lévites (21,3) : וַיִּתְּנוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לַלְוִיִּם מִנְחָלָתָם אֶל־פִּי יְהוָה (« et les fils d'Israël donnèrent aux Lévites de leurs patrimoines par volonté de Yhwh »). Ainsi, l'action de Moïse dépend de celle de Josué pour voir son accomplissement.

14,7.9.11 : « <sup>7</sup>Âgé de 40 ans étais-je, lorsque Moïse, le Serviteur de Yhwh, m'envoya de Qadesh-Barnéa pour espionner la terre, et je rapportai la « chose »<sup>485</sup> telle que je l'avais dans le cœur [...] <sup>9</sup>Et Moïse jura ce jour-là disant : « la terre que ton pied a foulée sera à toi comme héritage et à tes enfants pour toujours, car tu as été intègre selon Yhwh, mon Dieu. » [...] <sup>11</sup>Je suis encore fort aujourd'hui comme au jour où Moïse m'envoya ; comme [était] ma puissance alors, ainsi ma puissance maintenant pour combattre, pour sortir et rentrer. »

Le discours de Caleb (14,6-12) fait ressortir deux autres aspects de la relation entre Josué et Moïse exprimés par les verbes : שָׁבַע (v.9) et שָׁלַח (vv. 7 et 11). Il pourrait paraître étrange que « prêter serment » (cf. שָׁבַע) soit intégré dans la catégorie de l'« action ». On le range assez facilement dans celle de la « parole », parce que, pour notre mentalité, c'est avant tout un acte de parole. Cependant, l'image à laquelle renvoie le verbe est un geste<sup>486</sup>. La plus commune est « la main levée » qui signifie précisément

<sup>484</sup> Jos 22,9 appelle la terre des tribus de l'Est: אֶרֶץ אֲחֻזָּתָם אֲשֶׁר נִאֲחֲזְרָהּ עַל־פִּי יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה. Il est difficile d'affirmer que l'expression עַל־פִּי יְהוָה renvoie au *gôrāl*. On peut toutefois le supposer.

<sup>485</sup> La traduction du terme הָכָר par « chose » plutôt que « parole » voudrait maintenir l'imprécision de ce que rapporte Caleb. Chouraqui traduit : « Je lui avais rapporté la parole ». De manière littéraire, on pourrait traduire : « Je fis mon rapport... ».

<sup>486</sup> On verra sur cette question l'étude de VIBERG, *Symbols of Law*, 19-32 (« Raising the Hand »). On retrouve le même phénomène dans l'expression בָּרִית שָׁלַח, littéralement « couper une alliance » pour dire « conclure une alliance ». Le verbe exprime une action. Voir aussi SEELY, « Raised Hand », 411-421 ; MCGARRY, « Ambidextrous », 211-228.



Le deuxième acte de Moïse dans le discours de Caleb est l'envoi : שלח (vv.7.11). Cette référence établit tout d'abord une symétrie entre Moïse et Josué : l'envoi des « deux » espions (anonymes) en Jos 2,1 (וַיִּשְׁלַח יְהוֹשֻׁעַ) et Josué, le fils de Nûn, envoya de Shittim deux hommes espions » (בֶּן-נֹון מִן-הַשָּׂטִים שְׁנַיִם-אֲנָשִׁים מִרְגְּלִים) fait écho au récit des explorateurs (Josué et Caleb) évoqué par Caleb (cf. 14,6). Mais ce dernier prend soin de ne parler que pour son compte (cf. 14,7ss)<sup>492</sup>, puisque Josué a un autre statut. L'emploi au v.7 de l'épithète עֶבֶד יהוה mise en apposition au nom de Moïse, souligne le titre au nom duquel Moïse envoya les explorateurs. Cela fait comprendre au lecteur que Josué a agi au même titre. L'hypothèse que nous vérifierons plus loin dans cette étude est que l'action décrite par le verbe

<sup>492</sup> BUTLER, *Joshua*, 174, note avec raison, il nous semble, que la position d'autorité de Josué vis-à-vis de Caleb s'est exprimée dans l'acte de bénédiction (cf. Jos 14,13).

שלח (et d'autres actions que nous indiquerons le moment venu), balise l'agir spécifique du « Serviteur de Yhwh », dans la narration de Jos, dont Moïse est la figure explicite de référence pour l'auditoire.

18,7 : Car il n'y a pas de part pour les Lévites au milieu de vous, car le sacerdoce de Yhwh est sa<sup>493</sup> part ; quant à Gad, Ruben et la demi-tribu de Manassé, elles reçurent leur part sur la rive du Jourdain à l'Est, que Moïse, le Serviteur de Yhwh, leur a donnée.

La référence à Moïse intervient dans l'unité 18,1-10 où Josué exhorte les sept tribus, non encore en possession de leur héritage, à se hâter (18,2 : וַיִּזְחֲרוּ בְּבָנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר לֹא־חָלְקוּ אֶת־נַחֲלָתָם שְׁבַע־טִיבִים : « et ils restèrent des fils d'Israël qui ne s'étaient pas encore partagé leur part, sept tribus »). L'aspect numérique est de nouveau souligné réaffirmant l'importance du principe de totalité des fils d'Israël. En effet, avant de donner des directives aux sept tribus, Josué mentionne Juda au Sud (v.5a : מִנֶּגֶב), la maison de Joseph au Nord (v.5b : מִצְפֹּן), les tribus de l'Est, évoquant alors le nom de Moïse, et les Lévites (v.7). Cependant, le v.7, introduit par un כִּי explicatif, laisse entendre qu'il y a un autre élément d'information.

Le besoin de justifier les deux cas précis des tribus de l'Est et des Lévites atteste que ces tribus sont dans une situation d'exception. Le cas de Lévi est bien clair : כִּי־כֹהֵנֶת יְהוָה נַחֲלָתוֹ<sup>494</sup> (« car le sacerdoce de Yhwh est son héritage »). Ruben, Gad et la demi-tribu de Manassé sont en dehors de la Terre de Yhwh parce que Moïse, le Serviteur de Yhwh, leur a donné ce lieu en héritage. En effet, l'épithète עֶבֶד יְהוָה apposée au nom de Moïse, qualifiant son action, signifie de nouveau l'autorité en vertu de laquelle il a agi : au nom de Yhwh. Et les sept tribus restantes bénéficieront, elles aussi, de leur héritage de la part de Josué, par le *gôrāl*, c'est-à-dire par volonté de Yhwh. Les vv.8-10 indiquent sans aucune ambiguïté, nous l'avons vu, que Josué utilise le *gôrāl*. Ainsi, du point de vue de la signification, Josué a agi en Serviteur de Yhwh<sup>495</sup> comme Moïse.

22,4.7 : <sup>4</sup> « et à présent, Yhwh votre Dieu a fait reposer vos frères comme il leur avait dit ; et à présent, retournez et allez à vos tentes, à la terre de votre

<sup>493</sup> Le suffixe du pron. masc. 3 sg. s'expliquerait comme un accord de sens, c'est-à-dire avec la tribu de Lévi.

<sup>494</sup> Il peut sembler que 18,7 répète ce qui fut dit en 13,14.33. Les raisons ne sont pas les mêmes : en 13,14 la part des Lévites est אֲשֶׁי יְהוָה, en 13,44 יְהוָה et en 18,7 כֹּהֵנֶת יְהוָה. La question des Lévites et du sacerdoce et leur place dans le système d'attribution des villes (cf. Jos 21) est complexe. Voir MAZAR, « Priests », 193-205 ; NA'AMAN, *Borders*, 203-36 ; HARAN, *Service*, 58-83 et 112-131. Bien qu'il soit difficile de dire la logique qui organise la répartition des fils de Lévi, on remarquera toutefois que les Lévites qui s'occupent du feu de Yhwh (Merari) habitent en partie dans la région transjordanienne, c'est-à-dire hors de la Terre de Yhwh. Ce serait encore l'image de la Terre comme « Temple » de Yhwh.

<sup>495</sup> La tendance a souvent été de voir en Josué un « serviteur » qui obéit à Moïse, plutôt qu'un « Serviteur de Yhwh » ; voir par exemple BUTLER, *Joshua*, 205.

possession que Moïse, le Serviteur de Yhwh, vous a donnée, sur la rive du Jourdain. » [...] <sup>7</sup> et à la demi-tribu de Manassé, Moïse donna dans le Bashân ; et à l'autre demie, Josué donna avec leurs frères sur la rive du Jourdain vers l'ouest ; et quand [כִּי] Josué les renvoyait également à leurs tentes, il les bénit.

Après le discours de Josué pour congédier les tribus de l'Est en 22,2-5, le narrateur commente l'événement en 22,6-7. Dans les deux cas, référence est faite à l'action de Moïse. Josué constate (v.4) que Yhwh a accompli sa promesse en faveur de « leurs frères » : il les a fait reposer. Il s'ensuit (וַעֲתָה) qu'elles peuvent regagner leurs territoires donnés (cf. נָתַן) par Moïse, le Serviteur de Yhwh, comme convenu en 1,15. Cet héritage à l'Est du Jourdain, reçu de Moïse, est qualifié de אֶרֶץ אֲחֵיהֶם. Le contraste avec la terre de Canaan appelée יהוה (22,19) devient encore apparent. Cependant, ce patrimoine oriental demeure un don de Dieu.

La référence à Moïse qui a « donné » est reprise par le narrateur au v.7. Certains considèrent que la mention de Manassé est une information superflue ou mal à propos<sup>496</sup>. Or, une attention à la structure des vv.6-7 manifeste un chiasme fort construit qui met en jeu une symétrie de Moïse et Josué : le verbe בָּרַךְ au début du v.6 et repris à la fin du v.7bα ; et le verbe שָׁלַח à la fin du v.6 et répété au début du v.7bβ. Au centre, le parallèle entre Moïse et Josué est marqué par trois éléments : 1°) une moitié de Manassé sous la « juridiction » de chacune des deux autorités ; 2°) l'emploi du verbe « donner » (נָתַן) sans objet direct met l'accent sur l'action elle-même ; et 3°) le lieu géographique, respectivement בְּבָשָׁן (Moïse) et מִעֵבֶר הַיַּרְדֵּן יָמָה (Josué). Le tableau ci-après le visualise et le résume<sup>497</sup> :

A	v.6	וַיְבָרֶכֶם יְהוֹשֻׁעַ וַיִּשְׁלַח וַיֵּלְכוּ אֶל-אֶהֱלֵיהֶם	Josué
B	v.7a	וַיִּלְחָצֵי שְׁבֹט הַמְּנַשֶּׁה נָתַן מֹשֶׁה בְּבָשָׁן	MOÏSE
B'	v.7bα	וַיִּלְחָצֵיוּ נָתַן יְהוֹשֻׁעַ עִם-אֲחֵיהֶם מִעֵבֶר הַיַּרְדֵּן יָמָה	JOSUE
A'	v.7bβ	וְגַם כִּי שָׁלַח יְהוֹשֻׁעַ אֶל-אֶהֱלֵיהֶם וַיְבָרֶכֶם	Josué

Si l'on ne perd pas de vue que le récit construit par le fait même un parallèle entre Josué et Moïse, ces versets livrent leur signification. Les segments A (v.6) et A' (v.7bβ) présentent un Josué qui « bénit » (בָּרַךְ) et « envoie » (congédie) (שָׁלַח)<sup>498</sup> : deux actes qui marquent précisément l'accomplissement. En outre, en B et B', le narrateur met en vis-à-vis Moï-

<sup>496</sup> BUTLER, *Joshua*, 245 (« The isolated notice about half the tribe of Manasseh is unexpected in this context. ») ; WOUDESTRA, *Joshua*, 318 ; NELSON, *Joshua*, 251.

<sup>497</sup> On pourrait traduire le texte comme suit : A (v.6) « Et Josué les bénit et il les (r)envoya et ils allèrent à leurs tentes » ; B (v.7a) « et à la demi tribu de Manassé, Moïse donna dans le Bashân » ; B' (v.7bα) « et à sa (seconde) moitié, Josué donna avec leurs frères sur la rive du Jourdain à l'Ouest » ; A' (v.7bβ) « et aussi Josué les (r)envoya à leurs tentes et ils les bénit ».

<sup>498</sup> La disposition des deux verbes, a [בָּרַךְ] et b [שָׁלַח] dans les v.6 (a-b) et v.7bβ (b'-a') en cercles concentriques, donne une structure de clôture à l'unité : וַיְבָרֶכֶם (début v.6) et וַיְבָרֶכֶם (fin v.7).

se et Josué dans l'acte d'attribuer à chacune des moitiés un lieu. Et de fait, l'accent repose sur le bénéficiaire (objet grammatical indirect) placé avant le verbe pour qu'il soit en exergue : [שָׁבַט הַמְּנַשֶּׁה] חֲצִי<sup>499</sup>. Cet ultime rapprochement crée une parfaite symétrie entre Josué et Moïse dans leurs actions complémentaires. Moïse s'est occupé d'installer une moitié de Manassé et Josué, la seconde<sup>500</sup>. Ce dernier l'a fait de telle manière que de part et d'autre du Jourdain, la tribu de Manassé demeure unie : (Josué) עַם־אֲחֵיהֶם / מַעְבַּר הַיַּרְדֵּן יָמָה<sup>501</sup> (Moïse) בְּבָשָׁן<sup>502</sup>. Ce commentaire du narrateur sélectionnant Manassé (vv.6-7) souligne, au-delà de l'appariement des deux figures d'autorité dans leurs actions, l'unité du même peuple séparé par le même fleuve. C'est en ce sens, il nous semble, qu'il faut comprendre l'expression עַם־אֲחֵיהֶם (v. 7ba : « avec leurs frères ») : il s'agit des frères de la demi tribu sur la rive Est<sup>503</sup> mentionnée en début de verset en relation avec Moïse (v.7a).

#### 4. APERÇU SYNTHÉTIQUES DES ANALYSES

Les analyses ont révélé de manière répétée que le rappel des actions de Moïse a servi à établir une symétrie entre Moïse et Josué. Ce dernier accomplit les mêmes actions que son prédécesseur : « conquérir » (נָכַח), « déposséder » (יָרַשׁ), « donner » (נָתַן), « attribuer en héritage » (חִילַף), « jurer » (שָׁבַע), « envoyer » (שָׁלַח). Cette mise en parallèle se construit également à travers l'espace géographique<sup>503</sup> où se sont inscrites leurs actions respectives, à savoir l'Est du Jourdain pour Moïse et l'Ouest pour Josué. Dans le fait de « donner » les patrimoines, l'un aux tribus orientales, l'autre aux tribus occidentales, les deux figures participent du pouvoir de

<sup>499</sup> Sur la sémantique de la syntaxe, voir MERWE, *Reference Grammar*, §47.

<sup>500</sup> D'ailleurs, l'expression כִּי וְנָם a un accent additif. L'attitude des tribus de l'Est, que Josué avait du reste appréciée, va dans le même sens : celui du respect manifesté autant à Moïse qu'à Josué (voir 22,2 et notre analyse ad loc.).

<sup>501</sup> Si l'on tient compte de la correspondance géographique créée par la mise en vis-à-vis des deux parties de Manassé, le syntagme n'est pas ambigu, comme le pensent BOLING - WRIGHT, *Joshua*, 510 ; et la leçon du Qéré בְּבָשָׁן atteste que les auditeurs ou lecteurs avaient perçu l'appariement géographique avec בְּבָשָׁן. Le ב est donc locatif.

<sup>502</sup> La reprise du discours de Josué au v.8 ne se comprend mieux que si les vv.6-7 sont perçus comme une clause du narrateur mettant en relief le parallèle Moïse et Josué, ce dernier continuant l'œuvre initiée avec le premier. Josué reprend la parole et l'adresse au même auditoire (v.1 : מִטָּה מְנַשֶּׁה וְלִחְצִי וְלִגְדֵי וְלִחְצִי מִטָּה מְנַשֶּׁה). Lorsqu'il les invite à partager le riche butin avec leurs frères (חֶלֶקוֹ שֶׁל־אֶבְיָכֶם עַם־אֲחֵיכֶם), il s'agit, nous semble-t-il, des frères restés à l'Est avant la traversée (cf. Jos 1,14-15). Le narrateur poursuit de fait au v.9 : וַיַּעֲבֹדוּ וַיִּשְׁבְּרוּ en réponse à l'ordre de Josué au v.8 : שִׁבְרוּ. En effet, des tribus de l'Est, n'ont traversé que הַחֵיל הַגְּבוּרִי (Jos 1,14) ; ce qui signifie que tous les hommes n'étaient pas de vaillants guerriers. On peut donc supposer qu'avec femmes et enfants, d'autres hommes étaient restés à l'Est. Voir aussi SICRE, *Josué*, 442-443. Le partage du butin avec ceux qui n'ont pas pris part à la guerre est attesté en 1 S 30,24.

<sup>503</sup> L'espace physique a une fonction symbolique et théologique : inclusion et exclusion, configuration des relations, marque d'identité, etc. Il est impossible de l'aborder dans cette étude. On y fera davantage allusion, au chapitre 8, dans l'étude de Jos 3-4.

Yhwh de « donner » (נתן) la terre en héritage. Mais l'idée qu'elles ne sont que des figures de médiation entre Yhwh et son peuple est exprimée par le fait de réserver à Yhwh seul l'action de « donner le repos » – נוח (Hif.) – aux fils d'Israël.

## 5. CONCLUSION

Les actions de Moïse sont complétées par celles de Josué, si elles sont perçues du point de vue de l'ensemble des tribus d'Israël : la conquête d'abord et l'attribution des patrimoines ensuite. Elles se circonscrivent cependant à la région Est du Jourdain au bénéfice des deux tribus et demie. Josué agit en faveur des neuf tribus et demie dans la zone Ouest du Jourdain. Ces deux espaces configurent la juridiction de chacun des Serviteurs, les distinguant pour les unir. La géographie devient alors un lieu de l'herméneutique de ce rôle de Serviteur de Yhwh. Elle participe de la construction de cette identité dans le récit.

Par ailleurs, l'action de Yhwh qui donne le repos à tous les fils d'Israël affirme l'unité au-delà de cette division imposée par le fleuve. Cette interprétation permet de comprendre la constante mise en parallèle des actions de Josué avec celles de Moïse dans le récit en termes de complémentarité et de continuité. De telles répétitions peuvent parfois, à première vue, sembler redondantes et superflues (voir par exemple 22,6-7).

Comme on l'a vu, la narration y poursuit la construction du tandem Josué-Moïse. Le choix de ces actions spécifiques en lien avec la terre contribue certes à marquer l'unité des deux personnages, mais au-delà il promeut l'unité des habitants des deux rives. Le profil de Josué ainsi dressé en référence à celui de Moïse, comme à contre jour, sera confirmé à la fin de la narration.

## CHAPITRE 6

### LE TITRE עֶבֶד יְהוָה DANS LA RELATION JOSUE–MOÏSE

#### 1. INTRODUCTION

Les analyses des chapitres précédents vérifiaient l'hypothèse que l'épithète de relation מִשְׁרָת מֹשֶׁה préparait le lecteur du « rouleau » de Jos à mettre en relation l'action de Josué avec la figure de Moïse, עֶבֶד יְהוָה. Au terme de l'étude des références aux actions de Moïse, nous l'avons montré : le récit construit le profil du second Serviteur de Yhwh en symétrie avec le premier à travers des actions spécifiques. La seconde épithète sous étude ne devrait-elle pas confirmer que Josué a agi en « Serviteur de Yhwh » ?

Certains ont estimé que cette épithète en apposition au nom de Josué est une simple insertion rédactionnelle<sup>504</sup>. Par rapport à ce type d'argument pour expliquer les emplois de l'épithète dans le récit, Meer fait l'observation suivante au sujet de Moïse :

If we imagine a redactor taking a special interest in ensuring a proper understanding of Moses as *the servant of the Lord*, it remains difficult to understand why so many places remain where the epithet has not been added to the reference to Moses<sup>505</sup>.

Nous sommes dès lors devant deux inconnues : la logique qui gouverne l'emploi de l'épithète en apposition, d'une part, au nom de Moïse dans la narration et, d'autre part, au nom de Josué à la fin. Du point de vue de la technique narrative, tout comme le titre מִשְׁרָת מֹשֶׁה annonçait la relation des figures de Josué et Moïse dans le cours du récit, de même l'épithète עֶבֶד יְהוָה confirme le statut assumé par Josué dès Jos 1,2ss.

Après un bref exposé et examen des positions adoptées par quelques commentateurs sur la fonction de ce titre, nous démontrerons comment les emplois de l'appellatif עֶבֶד יְהוָה aussi bien dans le cas de Moïse que dans celui de Josué s'articulent en une logique que l'on peut reconstruire.

<sup>504</sup> La question de l'insertion rédactionnelle en soi est complexe si l'on tient compte des conditions réelles dans lesquelles les scribes travaillaient. Dans une des études qu'il a menées sur la question, Tov s'y prononce : « One of the issues at stake is whether, from a technical point of view, scribes could insert significant changes in a scroll after the completion of the writing. We suggest that, as a rule, this was impossible » ; dans ID., « Early Scrolls », 340. On trouvera de plus amples discussions dans Tov, *Scribal Practices* ; ID., « Early Scrolls », dans SCHENKER, *L'Ecrit et L'Esprit*, 342-359. Une mise au point sur le travail des scribes et la BH est fournie par TOORN, *Scribal Culture*.

<sup>505</sup> MEER, *Formation*, 181-182 (Nous soulignons). L'auteur fait noter qu'il ne compte que les versets communs à la LXX et au TM. Il s'interroge également sur la rareté de l'épithète (2x : 14,7 et 18,7) dans les chapitre 13 et 15–21 où le nom de Moïse est massivement employé.

## 2. DIVERSES INTERPRETATIONS

Meer estime que les anciens ne se souciaient pas de systématisme autant que nous l'aurions souhaité<sup>506</sup>. On peut le supposer. Mais accordons-leur le bénéfice du doute. Car les anciens aussi composaient leurs écrits de sorte à communiquer leur message de façon intelligible à leur auditoire. Notre tâche est de découvrir cette « intention » à partir du texte, au moins à titre d'hypothèse. Pour ce qui est de l'épithète עֶבֶד יְהוָה apposée à la figure de Josué, diverses lectures ont été suggérées.

2.1 Soggin (1970) fait remarquer que « Josué s'introduit *progressivement* dans le ministère de Moïse, Serviteur de YHWH, jusqu'à devenir lui aussi « Serviteur » (Jos. 24.29) »<sup>507</sup>. D'après cet auteur, le titre מִשְׁרָת מֹשֶׁה est séculier, parce qu'« au lieu d'avoir Dieu pour point de référence, comme celui de Moïse [= עֶבֶד יְהוָה], il se réfère à un homme »<sup>508</sup>. Car le titre de Serviteur de Yhwh « a, outre le sens séculier, un sens théologique spécifique mis en lumière dans le Deutéro-Esaïe »<sup>509</sup>.

Soggin distingue ainsi dans ces deux appellatifs, deux ordres de référence : le premier est *exclusivement* humain et le deuxième est une conjonction d'un aspect humain et divin (ou théologique). Son interprétation de la figure à travers ces titres ne montre pas comment Josué entre dans « le ministère de Moïse », malgré l'affirmation que « le v.8 [=3,8] présente désormais Josué dans ce rôle, auquel s'ajoute celui d'intermédiaire entre Dieu et le peuple »<sup>510</sup>. Comment envisage-t-il « ce rôle » de « Serviteur de Yhwh » *sans* la composante « intermédiaire entre Dieu et le peuple » ? En d'autres termes, quel est l'aspect purement humain auquel renvoie cet appellatif ? Autant de questions qui indiquent l'intérêt autant que l'insuffisance de l'interprétation proposée par Soggin.

2.2 Selon Boling et Wright (1982), « [g]iven the frequency of the servant title in reference to Moses [...], it is somewhat surprising that it is not used of Joshua until now. It must be deeply rooted in the reality of the covenant in which a servant is the diplomatic representative of God. In other words, it was [...] as covenant-negotiator that Joshua bore, like Moses, the title of Servant of Yahweh »<sup>511</sup>. Si ces auteurs voient bien le titre en Jos 24,29 comme manifestant une réalité implicite dans le récit, ils ne l'expliquent. Josué, à leur avis, aurait dû le porter un peu plus tôt. En vertu de quel principe le protagoniste aurait-il dû le faire ? Ces commentateurs ne

<sup>506</sup> MEER, *Formation*, 182: « the ANCIENTS may not have been as systematic as we would like » ; voir aussi dans le même sens BARTON, « What Is a Book? ».

<sup>507</sup> SOGGIN, *Josué*, 46. Nous soulignons.

<sup>508</sup> SOGGIN, *Josué*, 29.

<sup>509</sup> SOGGIN, *Josué*, 29.

<sup>510</sup> SOGGIN, *Josué*, 46.

<sup>511</sup> BOLING – WRIGHT, *Joshua*, 541; voir aussi HAWK, *Joshua*, 278, qui inclut l'aspect structurant du titre en correspondance avec Moïse (1,1).

vont pas plus loin pour découvrir la raison de ce silence. La proposition de « covenant-negotiator » se limite par ailleurs à l'action de Josué en Jos 24.

2.3 *D'après Butler (1983)*, « [i]n his life [Joshua] was the minister of Moses (cf. 1:1). In his death he assumes the title reserved to Moses, that of servant of Yahweh [...] ». Après cette première interprétation, l'auteur continue en ces termes : « The point being made is that the title, "servant of Yahweh," belongs *supremely* to Moses. The title is thereafter transferred *only at death* to the faithful follower of Moses. No man can claim the title for himself and use it to rule others. Others must confer it in respectful memory »<sup>512</sup>.

Si personne ne peut, de son vivant mais uniquement « in respectful memory », bénéficier de ce titre, on voit apparaître un conflit d'interprétation avec le caractère « séculier » que lui reconnaît Soggin. Par ailleurs, l'explication de Butler suscite quelques questions : qu'est-ce qui fait dire que le titre de Serviteur de Yhwh appartient par excellence (« supremely ») à Moïse ? quelle différence y a-t-il entre le titre conféré à Moïse à titre posthume<sup>513</sup> et à Josué dans les mêmes circonstances ? Le fondement de l'interprétation de Butler est la racine formelle (la traduction de משרת basée sur la racine שרת<sup>514</sup>) et statistique (les occurrences du titre en apposition au nom de Moïse).

2.4 *Woudstra (1983)* estime que « the writer [...] senses that Joshua's place is equal to that of his great predecessor. Hence he accords him the title "servant of the Lord" »<sup>515</sup>. Cette affirmation n'offre pas au lecteur les moyens d'expliquer une telle proposition, quand Woudstra se limite à l'intuition de l'auteur du récit, puisqu'il affirme que l'écrivain « senses », c'est-à-dire intuitionne, l'égalité des deux figures. On ne peut que se demander : « comment sait-on qu'il l'intuitionne ? »

2.5 *Schäfer-Lichtenberger (1995)*, par contre, pense que « [d]er Titel umschreibt im Rückblick Josuas Position zwischen JHWH und Israel. Josuas Wirksamkeit wird durch die Vollmacht JHWHs erklärt. Die Person Josua war JHWHs *Instrument*, um Landeseroberung und Landverteilung für Israel durchzuführen. Der עבד-Titel betont, daß diese Ereignisse JHWHs Werk sind »<sup>516</sup>. L'auteur veut en réalité établir la supériorité de Moïse sur Josué dans leur relation avec Yhwh : le titre serait « personnel »

<sup>512</sup> BUTLER, *Joshua*, 282-83 (Nous soulignons) ;

<sup>513</sup> Selon BUTLER, *Joshua*, 9ss, l'historien deutéronomiste est responsable de ce statut mosaïque du titre. Or, Moïse le reçoit en Dt 34,5, à titre posthume, et son emploi est plutôt concentré dans le livre de Josué.

<sup>514</sup> Voir BUTLER, *Joshua*, 10. Ce n'est pas sans valeur. Cependant, fait remarquer BARR, « for many lexemes of Hebrew the idea of "root" is semantically ineffective, so that research into root meanings may be without value or indeed actually distorting », dans BARR, « Semantic Study », 34 ; ID., *Semantics*, 100ss. Muraoka abonde dans ce sens ; voir MURAOKA, « Response to J. Barr », 44-46.

<sup>515</sup> WOULDSTRA, *Joshua*, 359 ; voir aussi BUTLER, *Joshua*, 283.

<sup>516</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 218 (nous soulignons).



pour le premier, et « fonctionnel » pour le second. D'où la perception de la figure de Josué comme « instrument ». Elle ne fournit pas à son lecteur les arguments de cette disparité d'interprétation. Mieux, elle nous laisse comprendre qu'au contraire de Josué qui n'est qu'un instrument dont l'efficacité s'explique par l'autorité de Yhwh, Moïse serait à la limite, faut-il conclure, une « incarnation » même de l'autorité de Yhwh<sup>517</sup>. Pourquoi la même mesure ne servirait-elle pas pour évaluer les deux figures ?

2.6 Nelson (1997), à cet effet, considérant que les comparaisons implicites avec Moïse servent à évaluer Josué, constate simplement qu'en 24,29 Josué reçoit « the Mosaic title », alors qu'il n'était que « attendant of Moses (1:1) »<sup>518</sup>. Le parallèle avec Moïse aurait été, à notre avis, une piste heureuse de solution mais l'auteur ne l'a pas empruntée pour faire émerger la construction du personnage principal dans la narration.

2.7 Sicre (2002) enfin propose d'y voir une transformation personnelle de Josué, car dit-il, « [e]l libro de Josué será, entre otras cosas, la historia de una *transformación* personal »<sup>519</sup>. Aussi conclut-il sur 24,29 que : « De « servidor de Moisés » (מִשְׁרָת מֹשֶׁה), el protagonista ha terminado convirtiéndose en « servo del Señor » [עֶבֶד יְהוָה] »<sup>520</sup>. L'auteur ne montre ni la nature, ni la modalité de cette transformation. Cette notion de « transformation personnelle » est d'autant plus complexe que d'un côté Josué est vivant (1,1), et de l'autre il est mort (24,29). À quel degré se situe donc cette « transformation » ?

Ce bref aperçu révèle que les propositions d'explication souvent faites reposent soit sur une reconstruction de la signification de מִשְׁרָת à partir de la racine שָׂרַת (« servir »), d'où la dissymétrie entre Josué et Moïse, et la thèse d'un changement de statut du premier ; soit surtout sur une conception de ce récit comme une intrigue de transformation de Josué, le protagoniste. Ces approches – quasi intuitives – sont insuffisantes ainsi que les questions soulevées l'ont montré. Elles font l'économie des médiations exigées pour un parcours qui aiderait à adhérer aux propositions faites. D'où la nécessité d'un ré-examen.

### 3. JOSUE ET MOÏSE : עֶבֶד יְהוָה

Dans notre approche, on doit s'interroger sur la nature du rapport de la figure de Josué qui se dégage de Jos 24 avec les étapes précédentes (Jos 1–23). Y a-t-il un lien profond ? Nos analyses ci-après vérifieront l'hypothèse suivante : en 24,29 l'appellatif עֶבֶד יְהוָה est un indice révélateur du profil

<sup>517</sup> Elle dit d'ailleurs, « Mosewort und JHWH-Wort werden identifiziert. Mosewort ist JHWH-Wort », dans Id., *Josua*, 213.

<sup>518</sup> NELSON, *Joshua*, 279.

<sup>519</sup> SICRE, *Josué*, 85 (nous soulignons). On préférera peut-être le terme « manifestation » ou « révélation », car le titre sanctionne, reconnaît, ce que Yhwh avait déjà mis en projet avec Josué (cf. Jos 1,2ss).

<sup>520</sup> SICRE, *Josué*, 496.

de Serviteurs de Yhwh des deux figures d'autorité, Josué et Moïse, à travers le récit. Après quelques considérations sur cette épithète comme « titre » en sa forme, on verra sa fonction.

### 3.1 « עֶבֶר יְהוָה » : un titre

Les occurrences de עֶבֶר יְהוָה (sous sa forme complète) dans la BH<sup>521</sup> sont les suivantes<sup>522</sup> :

- 1°) dans Jos : 1,1.13.15 ; 8,31.33 ; 11,12 ; 12,6 [2x] ; 13,8 ; 14,7 ; 18,7 ; 22,2.4.5 (14x de Moïse) ; 24,29 (1x de Josué) ;
- 2°) dans le corpus Dt – 2 R (excepté Jos) : Dt 34,5 (1x de Moïse) ; Jg 2,8 (1x de Josué) ; 2 R 18,12 (1x de Moïse) ;
- 3°) dans d'autres livres : 2 Ch 1,3 ; 24,6 (2x de Moïse) ; Is 42,19 (1x anonyme) ; Ps 18,1 ; 36,1 (2x de David).

Cette distribution statistiquement importante en Jos (15x sur 23x)<sup>523</sup> y signale une fonction spéciale de l'épithète dans la narration. A cet effet, nous faisons nôtre l'observation de Bieberstein lorsqu'il dit que :

[D]er Gebrauch von עֶבֶר mit einem enklitischen Personalpronomen, das sich auf יְהוָה bezieht, [ist] zu unterscheiden, denn die pronominale Form weist eine ganz andere und wesentlich breitere Distribution auf. Dies deutet darauf hin, daß in der Wendung עֶבֶר יְהוָה eine funktionale Fixierung als Titel mit einem sehr bestimmten Verwendungsbereich vorliegt, was in solcher Einschränkung bei עֶבֶר mit enklitischem Personalpronomen, das sich auf יְהוָה bezieht, nicht gegeben ist<sup>524</sup>.

Cette remarque permet une avancée en précision dans la compréhension de l'usage de cet appellatif dans la narration de Jos. On observera en outre que dans le corpus Dt – 2 R, à l'exception de Jos, il n'est attribué qu'à Moï-

<sup>521</sup> Pour d'autres attestations de formulation, voir dans la LXX : Jon 1,9 (à Jonas : δούλος κυρίου), 1 Esd 6,26 (à Zorobabel : τὸν παῖδα τοῦ κυρίου), Sg 2,13 ; 10,16 (au Serviteur Souffrant : respectivement : παῖδα κυρίου / θεράποντος κυρίου), Dn 9,3,85 (au peuple de Dieu : δούλοι κυρίου) ; en relation avec Moïse : 1 Ch 16,40 : τοῦ θεράποντος τοῦ θεοῦ ; les occurrences de titres similaires עֶבֶר אֱלֹהִים (à Moïse : Dn 9,11 ; Ne 10,30 ; à Daniel : Dn 10,17 [עֶבֶר אֱדִינִי] ; en araméen : Dn 6,21 [עֶבֶר אֱלֹהָא] ; aux trois jeunes dans la fournaise : Dn 3,26 [עֶבְרֵיהֶּי דִּי־אֱלֹהָא] ; en relation avec les Judéens de Jérusalem : Esd 5,11 [עֶבְרֵיהֶּי דִּי־אֱלֹהָא]).

<sup>522</sup> Nous étudions le titre dans sa forme complète.

<sup>523</sup> Le titre עֶבֶר en Jos 5,14 ; 9,9 est révérenciel et indicateur d'un rapport social : le supérieur est אֲדִינִי et l'inférieur עֶבֶר. Il ne s'agit donc pas d'une auto-humiliation comme l'affirme BUTLER, *Joshua*, 283.

<sup>524</sup> BIEBERSTEIN, *Josua*, 84 n.15 ; et déjà VEJOLA, *Dynastie*, 127-129. Il convient de distinguer la fonction narrative du titre, de sa sémantique. Ainsi, Moïse, « Serviteur de Yhwh » (ex. Jos 1,1) et Moïse, « mon Serviteur » (ex. Jos 1,2) désignent le même personnage.

se, et même pas à David<sup>525</sup>, qui est du reste le modèle de roi selon le cœur de Yhwh<sup>526</sup>. Dès lors, l'épithète עֶבֶד יְהוָה fonctionne comme un titre dont Moïse est le modèle<sup>527</sup>, et par rapport auquel l'auditoire du récit voit se construire la figure du protagoniste. C'est du moins ce qu'on essaiera de montrer.

### 3.2 Moïse, le modèle du עֶבֶד יְהוָה ?

Le titre-épithète עֶבֶד יְהוָה est « mosaïque » au sens où Moïse, dans Jos, en est le type. Cela ne tient pas simplement au fait qu'il est souvent en apposition à son nom. Ce serait insuffisant. On verra que, par lui, le récit « modélise » la figure du « Serviteur de Yhwh » par les actions dont Moïse est l'agent (= sujet grammatical) chaque fois qu'à son nom est associée l'épithète sous étude. On recense ainsi quatre verbes qui décrivent son action : נתן (« donner » : 1,15 ; 12,6b ; 13,8b ; 18,7 ; 22,4), צוה (« ordonner » : 1,13 ; 8,31a.33 ; 11,12 ; 22,2.5), שלח (« envoyer » : 14,7), נכה (« frapper » : 12,6a). Ces actions prises ensemble révèlent à l'auditoire les traits du « Serviteur de Yhwh ». Or, dans le récit, il existe d'autres personnages accomplissant les mêmes actions (= sujets grammaticaux des mêmes verbes). Si Moïse est le « canon » à l'aide duquel on prendra la mesure de Josué, on devrait retrouver le même phénomène de la symétrie entre les deux figures à travers les actions ci-dessus énumérées. Voyons donc quels personnages y correspondent.

<sup>525</sup> Voir Ps 18,1 ; 36,1. Selon SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 218, par contre, : « Der Auszeichnung zum Trotz erreicht Josua in der biblischen Nachgeschichte nicht den Rang, den der Knecht JHWHs Mose bereits zu Lebzeiten Josuas einnahm. Auf das beispiel- und gebotesetzende Werk Moses wird innerhalb des DtrG häufig hingewiesen » (Nous soulignons). Voir aussi la note 545 où elle cite des références à l'autorité de Moïse « innerhalb des DtrG » (!). En dehors de Jos, les références à la grande figure de Moïse dans le corpus Jg–2R sont en fait très réduites : à sa Loi (Jg 3,4 ; 1 R 2,3 ; 2 R 14,6 ; 18,6.12 ; 21,8 ; 23,25) ; à son action (Jg 1,20 ; 1 S 12,6.8 ; 1 R 8,9.53.56 ; 18,4) ; à sa famille (Jg 4,11 ; 18,30) ; au titre עֶבֶד יְהוָה (2 R 18,12). Il est vrai qu'en comparaison les références à Josué sont largement inférieures en nombre (Jg 1,1 ; 2,6.7.8.21.23 ; 1 R 16,34). On ne mentionne même pas le fait qu'il ait introduit les fils d'Israël dans la Terre. On semble l'attribuer plutôt à Moïse (cf. 1 S 12,8). À notre avis, le récit de Jos ne veut pas montrer que Moïse est plus grand que Josué, mais il vise à redimensionner la figure de Moïse.

<sup>526</sup> Voir les références à David dans l'évaluation des rois du royaume du Sud (1 R 15,11 ; 2 R 14,3 ; 18,3 ; 22,2).

<sup>527</sup> L'appellatif est employé 18 fois avec le nom de Moïse ; 2 fois avec celui de Josué ; 2 fois avec celui de David et 1 fois de manière anonyme. Mais nous nous intéressons à l'usage qu'en fait le récit de Jos dans sa construction des personnages.

## 3.2.1 Actions et agents de la classe de Moïse, « עֶבֶר יְהוּה »

נָתַן	צוּה	שָׁלַח	נָכַח
<i>Yhwh</i> 1,2.3.6.11.13.15 ; 2,9.14.24 ; 5,6 ; 6,2.16 ; 7,7 ; 8,1.7.18 ; 9,24 ; 10,8.12.19.30.32 ; 11,6.8 ; 18,3 ; 21,43 [x2].44 ; 22,25 ; 23,13.15.16 ; 24,3.4.8.11.13	<i>Yhwh</i> 1,9 ; 4,10 ; 7,11 ; 8,8.27 ; 9,24 ; 10,40 ; 11,15.20 ; 13,6 ; 14,2.5 ; 17,5 ; 21,2.8 ; 23,16	<i>Yhwh</i> 24,5	-----
<i>MOÏSE</i> 1,14.15 ; 12,6 ; 13,8[x2].14.15.24.29.3 3 ; 14,3 [x2] ; 17,4 [x2] ; 18,7 ; 21,2 ; 22,4.7	<i>MOÏSE</i> 1,7.13 ; 4,10 ; 8,31.33.35 ; 11,12.15 ; 22,2 ; 23,5	<i>MOÏSE</i> 14,7.11	<i>MOÏSE ET/OU ISRAËL</i> 12,6 ; 13,12.21
<i>JOSUE</i> 11,23 ; 12,7 ; 14,12.13 ; 15,13 ; 17,14 ; 22,7	<i>JOSUE</i> 1,10.16.18 ; 3,8 ; 4,3[?].8.16.17 ; 6,10 ; 8,4.29 ; 10,27 ; 18,8 ; 22,2	<i>JOSUE</i> 1,16 ; 2,1 ; 6,17 [?] ; 7,2.22 ; 8,3.9 ; 18,4 ; 22,6.7 ; 24,28	<i>JOSUE ET/OU ISRAËL</i> 7,3[x2] ; 8,21.22.24 ; 9,18 ; 10,10[x2].20.2 6.28.30.32[x2].35.37 .39.40.41 ; 11,12.17 ; 12,7 ; 11,8[x2].11 ; 12,1
<i>Israël</i> 19,49.50 ; 20,2.4.8 ; 21,3.8.9.11.12.13.21 ; 24,33	-----	<i>Israël</i> 22,13	-----
-----	<i>Intendants</i> 1,11 ; 3,3	-----	-----
-----	-----	<i>Rois &amp; peuples</i> 2,3 [roi de Jéri- cho];10,3 [Ado- ni- Sédeq];10,6 [gens de Ga- baon];11,1 [roi Yavîn de Ha- çor];24,9 [roi Balaq de Moab]	-----
-----	-----	-----	<i>[Adoni-Sédeq &amp; coalition]</i> 10,4

## 3.2.2 Quelques observations sur les données du tableau

Dans le tableau ci-dessus<sup>528</sup>, sous la catégorie de l'action de « donner » (נָתַן), seuls Yhwh, Moïse, Josué et Israël sont des sujets donateurs de la « terre » en patrimoine ; sous celle de « commander » (צִוָּה), on relève comme sujets Yhwh, Moïse, Josué et les « intendants » ; sous celle d'« envoyer » (שָׁלַח), on remarque comme sujets Yhwh, Moïse, Josué, Israël et des rois et peuples de Canaan ; enfin sous celle de « frapper » (נָכַח), on constate que Moïse et les fils d'Israël, Josué et les fils d'Israël, le roi Adoni-Sédeq et sa coalition sont les sujets (agents). Le tableau synoptique révèle que seul Josué est en position symétrique à Moïse, Serviteur de Yhwh. Est-ce fortuit ? Il ne nous semble pas. Cela confirme ce que les chapitres précédents avaient mis en lumière.

## 3.2.3 Josué, le second « עֶבֶר יְהוּה »

On a parfois interprété l'épithète à la lumière des occurrences de la racine עֶבֶר qui revient 18 fois en Jos 24, sur 49 occurrences dans tout le livre. Ce constat suffirait, semble-t-il, à expliquer son apparition et sa fonction dans le dernier chapitre<sup>529</sup>. Et lorsqu'on considère Jos 24 comme une pièce en appendice du livre, on n'en cherche pas l'explication en amont. Du reste, Josué n'y déclare-t-il pas : וְאֶנֶּכִי וּבֵיתִי נִעְבְּדָה אֶת־יְהוָה (24,15 : « et moi et ma maison, nous servirons Yhwh ») ? Cette interprétation est naturellement la plus immédiate. Elle n'est pas invalide. Elle montre, bien au contraire, que Jos 24 rend manifeste ce qui était latent. Et le parallèle entre Josué et Moïse, עֶבֶר יְהוּה, sous les actions ci-dessus catégorisées, met davantage en évidence que le protagoniste accomplit les mêmes actions que son prédécesseur. Une présentation plus sobre du tableau ci-dessus élaboré le fait mieux ressortir :

נָתַן	Yhwh	<b>Moïse</b>	<b>Josué</b>	Israël
צִוָּה	Yhwh	<b>Moïse</b>	<b>Josué</b>	Intendants
שָׁלַח	Yhwh	<b>Moïse</b>	<b>Josué</b>	Israël ; Rois et peuples
נָכַח	—	<b>Moïse/Israël</b>	<b>Josué/Israël</b>	(Adoni-Sédeq et coalition)

<sup>528</sup> MEER, *Formation*, 182 n.61, fait remarquer que certains manuscrits médiévaux attestent l'existence du titre en Jos 1,14. Voir en effet, ROSSI, *Lectioes*, 72a. On constatera que le verbe est aussi נָתַן et qu'il s'agit une fois de plus des tribus transjordanienues. Il serait possible d'avoir le titre en 4,10, semble-t-il ; là encore nous serions dans la catégorie du verbe צִוָּה. Nos conclusions demeurent valables.

<sup>529</sup> Sur ce type d'argumentation statistique, voir KOOREVAAR, *Jozua* ; l'évaluation de NOORT, *Josua*, 122, y oppose une fin de non-recevoir : « Eine ernsthafte Diskussion des Buches ist nicht möglich, weil die statisch-statistisch gewonnenen Ergebnisse mit der gleichen Methode falsifiziert werden können ».

On peut conclure que les mentions de Moïse, עֲבֹד יְהוָה, servaient, au niveau macrostructural, à créer des repères pour la construction de Josué comme « second Serviteur de Yhwh », associé à Moïse. Ce dernier se révèle ainsi être le modèle, le canon, grâce auquel se comprend l'action de Josué, et partant la figure elle-même. Et comme Moïse, c'est à titre posthume<sup>530</sup>, de manière rétrospective, quand « tout est accompli », que Josué est reconnu עֲבֹד יְהוָה. La narration, ce faisant, élabore une « théologie de double serviteurs-médiateurs » de l'unique action par laquelle Yhwh accomplit sa promesse.

### 3.2.4 Réflexions sur les actes caractéristiques du Serviteur de Yhwh

Avant de conclure, essayons de mieux comprendre ces actions caractérisant la figure du Serviteur de Yhwh en Jos. Celui-ci a une autorité déléguée de Yhwh qui s'exerce sur les fils d'Israël. Il serait la « main visible » dont se sert le Dieu d'Israël pour conduire son peuple. Les actions que nous avons relevées n'en épuisent naturellement pas les traits, mais elles sont emblématiques comme indices formels, pour l'auditoire, sous trois aspects :

1°) Face aux ennemis du peuple de Yhwh, le verbe נָכַח (« frapper ; faire périr ») traduit une bataille fulgurante<sup>531</sup> et révèle le Serviteur comme main puissante de Yhwh sur les fils d'Israël contre les adversaires, d'une part, et, d'autre part, il fait de la victoire une œuvre de Yhwh. L'épisode d'Akân (Jos 7) l'illustre à souhait<sup>532</sup>. Bien que Yhwh ne soit jamais l'agent direct de cette action militaire, il en demeure la cause première. Cela garantit l'efficacité de l'agir du Serviteur contre les ennemis du peuple de Dieu. Adoni-Sédeq et sa coalition, par contre, échouèrent dans leur projet de mater les fils d'Israël (cf. 10,4), car ils n'étaient pas du côté de Yhwh.

2°) À l'intérieur du peuple, l'autorité du Serviteur s'exprime à travers les actions de « commander » (צִוָּה) et d'« envoyer » (שְׁלַח). Le fonction de ce binôme apparaît dans le discours d'allégeance des tribus transjordanien (1,16) : « tout ce que tu nous ordonneras [צִוִּיתָנוּ], nous le ferons ; et partout où tu nous enverras [שְׁלַחְתָּנוּ], nous irons ». À travers ces verbes, il faut entendre la totale disponibilité à tout ce qu'exigera l'exercice de l'autorité de Josué. Les fils d'Israël lui doivent une totale obéissance car il agit au nom de Yhwh (cf. 1,17). Aussi, toute désobéissance est-elle passible de sanction de mort (cf. 1,18). À cause donc de son rôle, Josué, le Serviteur de Yhwh, n'est pas un membre quelconque de la communauté d'Israël, car il apparaît en médiateur des volontés de Yhwh.

<sup>530</sup> L'omission du titre en Jos<sup>LXX</sup> 1,1 mettrait mieux en relief le fait posthume, car le titre-épithète n'apparaîtra qu'après 1,2 où Yhwh annonce sa mort.

<sup>531</sup> Sur cette explication, voir CONRAD, « נָכַח *nkh* », 445-454 (spéc. 447-449).

<sup>532</sup> L'échec d'Israël en Jos 7 est lié à la désobéissance d'Akân qui fit exactement ce que Josué avait interdit : 7,22 et 6,18-19. Désobéir à Josué signifie désobéir indirectement à Yhwh.

3°) Ainsi, parce qu'il est l'intermédiaire entre Yhwh et Israël, il peut « donner » (נָתַן) la terre ; non parce qu'il en est le propriétaire, mais parce qu'il agit au nom du « Maître de toute la terre » [אֲדוֹן כָּל-הָאָרֶץ] (3,11.13 ; cf. 1,3-4). Par ailleurs, comme le Serviteur de Yhwh, la communauté des fils d'Israël donne également la terre sur volonté expresse de Yhwh (cf. 19,49.50). Ce trait commun révèle, dans l'acte du don de la terre, que le Serviteur de Yhwh agit aussi au nom du peuple (cf. 18,8).

#### 4. CONCLUSION

Ce chapitre a apporté une réponse à la fonction, dans le récit, de la seconde épithète : עֶבֶר יְהוָה. Contrairement à certaines interprétations de la notice nécrologique en Jos 24,29, qui soulignent que le « subalterne », Josué, a été élevé au rang de Moïse, son « maître », nous avons montré qu'il s'est plutôt agi d'une « sanction du parcours narratif »<sup>533</sup> de Josué. Celui-ci est en effet l'unique personnage accomplissant toutes les actions illustrées par Moïse, qualifié de « Serviteur de Yhwh ».

L'appellatif « mosaïque » appliqué à Josué à titre posthume confirme bien le profil du protagoniste comme figure reliée à Moïse, Serviteur de Yhwh (cf. 1,1), et annoncée de manière explicite par l'épithète מֹשֶׁה. Josué n'est donc pas *devenu* « Serviteur de Yhwh » ; il ne s'est pas « transformé ». Il l'était déjà dès l'acte par lequel Yhwh lui confie la charge du peuple, en remplacement de Moïse au seuil du récit.

<sup>533</sup> Pour davantage de précision sur ce concept, voir GREIMAS–COURTES, *Sémiotique*, art. « Parcours » et « Sanction ».

## CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

L'examen des trois catégories de références à Moïse a montré que le récit construit la figure du protagoniste en constante symétrie et continuité avec Moïse au triple niveau de sa relation avec Yhwh (Chapitre 3), de ses « dires d'autorité » (Chapitre 4) et de ses « actions » (Chapitre 5). Josué n'y apparaît pas comme « serviteur » de Moïse, même s'il est soumis, comme tout membre du peuple, à la *Tôrāh* de Moïse qui est en réalité la *Tôrāh* de Yhwh, puisqu'elle énonce les principes fondamentaux de la relation de tout fils d'Israël avec Yhwh, son Dieu. Avec Moïse et comme lui, Josué agit en « Serviteur de Yhwh », c'est-à-dire en médiateur entre Yhwh et son peuple.

Par ailleurs, les actions respectives des deux figures se distribuent dans deux espaces séparés par le Jourdain : dans la région Est s'inscrit l'action de Moïse et à l'Ouest celle de Josué. Cette stratégie narrative a permis de montrer que la promesse s'est accomplie – en acte – uniquement avec le second Serviteur de Yhwh, c'est-à-dire Josué, car la véritable « propriété de Yhwh », c'est la terre de Canaan (région Ouest).

Cette relation du second Serviteur de Yhwh avec le premier se dévoile de manière transversale dans la narration. Elle est annoncée par le premier appellatif, מֹשֶׁה (1,1) (Chapitre 2), et confirmée par le second, עֲבֹד יְהוָה (24,29) (Chapitre 6). Cette dernière épithète a cependant une double fonction de confirmation: l'appariement de la figure de Josué à celle de Moïse au plan horizontal, d'une part, et, de l'autre, l'agir de Josué comme Serviteur de Yhwh au plan vertical.



## TROISIEME PARTIE

### YHWH – JOSUE – ISRAËL

#### INTRODUCTION DE LA TROISIEME PARTIE

Un commentaire exégétique du XIX<sup>ème</sup> siècle estimait que « Josua [...] *nur* fortsetzt, ausführt und vollbringt, was Mose begonnen, angeordnet und ins Werk gesetzt hat »<sup>534</sup>. Cette troisième partie de notre étude montrera que l'opinion de cet auteur donne à Moïse une responsabilité que la narration réserve à Yhwh. Car la figure de Josué, nous l'avons vu, est construite en continuité avec et en parallèle à celle de Moïse. Le protagoniste prend, dans la narration, le rôle qui fut celui de Moïse entre Yhwh et les fils d'Israël. C'est ce que la deuxième partie de notre étude s'est attachée à montrer en procédant à une analyse attentive de la relation Moïse – Josué dans la narration. Cependant, le rôle du Serviteur de Yhwh se met en évidence non pas à travers la relation de Josué avec Moïse uniquement, mais de manière concrète dans l'exercice.

De fait, les traits du protagoniste comme Serviteur de Yhwh se manifestent de manière *implicite* dans le récit à travers la relation du Josué avec Yhwh et Israël, respectivement. Ce réseau de relations, que nous qualifions de vertical, nous présente Josué constitué Serviteur par la « commission » reçue de Yhwh, c'est-à-dire des tâches qui lui confiées et qu'il doit accomplir avec et pour Israël (Chapitre 7). Dans l'exécution, le peuple découvre à travers la première tâche que son nouveau « chef » est assisté de Yhwh (chapitre 8). Et l'accomplissement de la seconde se construira par une série de fonctions assumées progressivement par le protagoniste à la tête des fils d'Israël (Chapitre 9).

#### CHAPITRE 7

##### YHWH ET JOSUE : L'ASSIGNATION DES TACHES

###### 1. INTRODUCTION

En rapport avec la figure de Josué, le discours de Yhwh en Jos 1,2-9 fut compris comme une « Amtseinsetzung », c'est-à-dire une installation dans un office. Cependant, après l'exposition (Jos 1,1) qui pose le problème de l'absence d'un Serviteur de Yhwh, l'adresse directe de Yhwh à Josué le constitue ipso facto interlocuteur de Dieu et *serviteur*, c'est-à-dire intermédiaire entre Yhwh et son peuple Israël, pour l'accomplissement du projet du

---

<sup>534</sup> KEIL-DELITZSCH, *Josua*, 5 (nous soulignons).

don de la Terre. Dans ce chapitre nous montrerons que le discours de « commission » précise les tâches de ce personnage principal. Pour ce faire, il convient d'évaluer en premier les propositions de structuration et d'interprétation qui furent faites.

## 2. ORGANISATION ET SIGNIFICATION DE JOS 1,2-9

La façon dont on organise un texte étant intrinsèquement liée à la compréhension qu'on en a, nous verrons qu'une analyse de la facture de tout le discours de Yhwh est utile pour en dégager la signification, c'est-à-dire l'essentiel de ce qu'il veut communiquer.

### 2.1 Des propositions de structuration

Deux propositions de structuration seront examinées pour les interprétations que leurs auteurs en retirent. La première est celle de Römer qui se présente comme ci-après indiquée<sup>535</sup> :

A v.2	וכל העם הזה אל הארץ אשר אנכי נתן להם
B v.3	כל מקום אשר תדרך... כאשר דברתי אל משה
C v.4	« Landbeschreibung » כל ארץ
B' v.5	לא יתיצב איש לפניך... כאשר הייתי עם משה
A' v.6	העם הזה את הארץ אשר נשבעתי לאבותם לתת להם

À partir de cette présentation de 1,2-6, l'auteur affirme que « neben der Betonung der Kontinuität zwischen Josua und Mose steht dabei das Land im Vordergrund »<sup>536</sup>. Cette conclusion n'est acceptable qu'en partie. Car c'est la figure de Josué qui permet de cerner la thématique de la terre. La structuration que propose Römer ne prend pas en compte la fonction d'une partie du discours (vv.7-9), et surtout l'ordre de Yhwh à Josué d'entrer dans la terre avec le peuple (v.2). Au point de vue formel, puisque l'auteur prend appui sur le fait que « [das] Ganze ist konzentrisch aufgebaut »<sup>537</sup>, on s'interroge sur la manière dont les vv.2-6 s'insèrent dans l'ensemble du discours (1,2-9). On retient malgré tout la mise en relief de la terre en relation avec le peuple (v.2 ; v.6) dans l'ordre de la promesse.

La deuxième étude que nous considérons est intitulée « Yhwh's speech at Josh 1,2-6 and Deut 11 ». Cette étude intéresse la nôtre parce que, écrit George, « Our narrator [...] has established an important link between Moses and Joshua... »<sup>538</sup>. Pour établir ce lien important, notre auteur y propose une structure de Jos 1,6-9 construite à l'aide de « syntactic, grammatical and semantic parallels »<sup>539</sup>. Il en résulte, d'après lui, une organisation en

<sup>535</sup> RÖMER, *Väter*, 353.

<sup>536</sup> RÖMER, *Väter*, 353.

<sup>537</sup> RÖMER, *Väter*, 353.

<sup>538</sup> GEORGE, « Speech », 356-64 ; la citation à la page 364.

<sup>539</sup> GEORGE, « Speech », 359.

cinq parties : A [v.6] – B [v.7a] – C [v.7b] – D [v.8] – E [v.9]<sup>540</sup>. L'auteur estime que les vv.6-7a, au sujet de la terre que le peuple est sur le point de prendre en héritage, furent écrits à partir de Dt 11,8-9, tandis que les vv.7b-8, à propos de l'observance de la Loi, serait une réécriture de Dt 11,18-21. Aussi, affirme-t-il qu'en utilisant la particule  $\text{וְכֵן}$  au v.7, « the narrator is playing with the word here to call attention to his removal of the conditional nature of the Deuteronomy passage »<sup>541</sup>. Il en conclut que : « “Be strong and courageous” means keep the law for then you will succeed in leading the people into the land »<sup>542</sup>. La finalité de la formule d'encouragement,  $\text{וְכֵן יִצְאֵם}$ , renverrait au contenu de la première partie du discours (vv.2-5).

Sans contester la pertinence de l'observation sur le lien entre les deux parties du discours de Yhwh, on peut formuler trois remarques : 1°) l'auteur ne fournit pas une organisation des vv.2-5, malgré le titre de l'étude, pour servir d'appui à sa conclusion ; 2°) ensuite, la relation en contexte entre la *Tôrāh* et l'attribution de l'héritage (v.6  $\text{וְהָיָה לְכֵן}$  *Hif.*) ne peut être occultée ; 3°) enfin, si George donne de l'importance à la particule  $\text{וְכֵן}$  au v.7, on remarquera que ce verset énonce une finalité explicite dans le contexte :  $\text{לְמַעַן תִּשְׁכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תִּלְךְ}$  (« afin que tu comprennes, partout où tu iras »<sup>543</sup> ; cf. aussi v.8), qui ne se limite pas à l'introduction du peuple dans la terre.

Römer (1,2-6) et George (1,6-9), analysant chacun une partie du discours, aboutissent respectivement à la mise en relief de la « terre » et de la « Loi » comme clé d'interprétation du discours. Il semble utile de reprendre l'analyse du texte dans sa totalité, en retenant la bipartition dont on verra la délimitation, pour comprendre sa place et sa portée dans le rôle de Josué, le destinataire du discours. Car il s'agit bien d'une adresse de Yhwh à Josué.

## 2.2 Une vision d'ensemble

Reprenant l'ensemble du discours de Yhwh, on le traduirait et le structurerait comme indiqué ci-après<sup>544</sup>. La traduction étant déjà un acte interprétatif, les termes français qui rendent l'hébreu sont choisis parmi les significations lexicales disponibles et, naturellement, en fonction du contexte du discours, c'est-à-dire Yhwh parlant à Josué des tâches qu'il devra accomplir :

<b>Tâche 1</b> <עבר>	<b>A<sub>1</sub></b>	<sup>2</sup> [2a] Moïse, mon serviteur est mort ; <sup>[2b]</sup> et maintenant, lève-toi et traverse ce Jourdain ( $\text{עָבַר אֶת-הַיַּרְדֵּן הַזֶּה}$ ), toi ( $\text{אַתָּה}$ ) et tout ce peuple ( $\text{וְכָל-הָעָם הַזֶּה}$ ), vers la terre que moi je leur donne ( $\text{נָתַן}$ )
-------------------------	----------------------	--

<sup>540</sup> GEORGE, « Speech », 360.

<sup>541</sup> GEORGE, « Speech », 363 n.11.

<sup>542</sup> GEORGE, « Speech », 362; voir aussi HAWK, *Joshua*, 10.

<sup>543</sup> Nous utilisons la traduction de Chouraqui : comprendre, c'est acquérir l'intelligence d'un phénomène (cf. la section 2.2).

<sup>544</sup> Les sous-divisions alphabétiques des versets ont pour but de faciliter les renvois.

		(לָהֶם), aux <i>fils</i> d'Israël (לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל).
	A <sub>2</sub>	<sup>3</sup> [3a] <i>Tout endroit</i> (כָּל־מָקוֹם) que foulera la plante de votre pied, à vous je le donne (נָתַתִּי לָכֶם), <sup>[3b]</sup> comme je l'ai dit à Moïse. <sup>4</sup> <sup>[4a]</sup> Du désert et de ce Liban, et jusqu'au grand fleuve, l'Euphrate ; <sup>[4b]</sup> <i>tout le pays</i> (כָּל אֶרֶץ) des Hittites, et jusqu'à la grande mer, au coucher du soleil, <i>sera votre territoire</i> (יְהִיָּה נְבוֹלָתְכֶם).
	A <sub>3</sub>	<sup>5</sup> [5a] Personne ne se dressera devant toi tous les jours de ta vie. <sup>[5b]</sup> Comme je fus avec Moïse, <i>je serai avec toi</i> (אֶהְיֶה עִמָּךְ). <sup>[5c]</sup> Je ne te laisserai pas tomber et je ne t'abandonnerai pas.
Tâche 2 <נחל>	B <sub>1</sub>	<sup>6</sup> [6a] <i>Sois fort et ferme</i> (חֲזַק וְאַמִּץ), <sup>[6b]</sup> car c'est toi qui attribueras en héritage (אֶתְּהַלֵּךְ) à ce peuple (הַזֶּה אֶת־הָעָם) la terre <sup>[6c]</sup> que j'ai promise à leurs pères (לְאֲבוֹתָם) de leur donner (לָתֶת) (לָהֶם).
	B <sub>2</sub>	<sup>7</sup> [7a] Seulement, <i>sois très fort et ferme</i> (חֲזַק וְאַמִּץ) pour observer et agir selon toute la Tôrâh (בְּכָל־הַתּוֹרָה), <sup>[7b]</sup> que t'a prescrite Moïse, mon serviteur. <sup>[7c]</sup> Ne t'en écarte ni à droite ni à gauche, <sup>[7d]</sup> afin que tu acquiers l'intelligence partout où tu iras. <sup>8</sup> [8a] N'éloigne pas ce document de la Tôrâh (סֵפֶר הַתּוֹרָה) de ta bouche, et murmure-le jour et nuit, <sup>[8b]</sup> afin que tu gardes et fasses selon tout ce qui y est écrit (בְּכָל־הַכְּתוּב בוֹ). <sup>[8c]</sup> Car, alors, tu feras prospérer ton chemin et tu acquerras l'intelligence.
	B <sub>3</sub>	<sup>9</sup> [9a] N'est-ce pas moi qui t'ordonne (אֶנְיִיחֶיךָ) <sup>545</sup> ? <sup>[9b]</sup> <i>Sois fort et ferme</i> (חֲזַק וְאַמִּץ) ; ne tremble pas ; ne te décourage pas. <sup>[9c]</sup> Car Yhwh, ton Dieu, est avec toi (עִמָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) en tout [lieu] où tu iras.

Comme nous le proposons dans le tableau ci-dessus, le discours a deux parties. Il y a un consensus sur la bipartition, mais le regroupement des versets est encore à clarifier. À notre avis, le texte s'organise autour des deux tâches de Josué : ce dernier doit traverser (עבר) le fleuve avec le peuple pour entrer dans la terre (tâche 1 : vv.2-5) et l'en rendre hériter (נחל *Hif*) (tâche 2 : vv.6-9). Les indices sont stylistiques : premièrement, chacune des

<sup>545</sup> On pourrait traduire comme suit: « N'est-ce pas moi qui t'envoie? », car le verbe נִיחַ sans objet direct signifie « to send someone (to a place, for a task) [...] ; to “commission”, perhaps to “entrust”, corresponds best to this meaning of נִיחַ in the following passages: Nu 27<sub>19,23</sub> Dt 31<sub>14,23</sub> Jos 1<sub>9</sub> (Joshua) ... », dans KB II, art. « נִיחַ », n. 3.

parties s'ouvre sur l'interpellation de Josué :  $\text{יְהוָה}$ , respectivement au v.2b et v.6b, et s'achève sur la promesse d'assistance de Yhwh, au v.5b et au v.9c. Deuxièmement, le syntagme  $\text{וְיָצֵא יְהוָה אֶת יְהוֹשֻׁעַ}$  (vv.6a.7a.9a) fonctionne, au point de vue du style, comme une anaphore<sup>546</sup>, figure microstructurale par la répétition d'un groupe de mots servant à souligner une unité littéraire. Troisièmement, les deux parties du discours sont parallèles<sup>547</sup> : d'un côté, on a les thématiques suivantes : « traverser » ( $A_1$  : v.2) ; « toute la terre » ( $A_2$  : vv.3-4 ; avec  $\text{כָּל}$  [tout] aux vv.3a.4b) ; encouragement et promesse d'assistance de Yhwh ( $A_3$  : v.5) ; et de l'autre, « faire hériter » ( $B^1$  : v.6) ; « toute la *Tôrāh* »<sup>548</sup> ( $B_2$  : vv.7-8 ; avec  $\text{כָּל}$  [tout] aux vv.7a.8b) ; encouragement et promesse d'assistance de Yhwh ( $B_3$  : v.9). La juxtaposition n'est toutefois qu'apparente car la seconde partie continue la thématique de la première. En effet, au v.6, on retrouve « le don de la terre » (cf. v.2), promis aux pères pour les fils (cf. v.2). Ces éléments thématiques, stylistiques et structuraux confèrent au discours son unité.

Les vv.7-8 ( $B_2$ ) introduits par  $\text{וְיָצֵא יְהוָה}$  sont souvent considérés comme ne s'intégrant pas à l'ensemble<sup>549</sup>, même si la présence du v.9 atteste qu'il y a malgré tout une volonté de les inclure dans la dynamique du discours<sup>550</sup>. Ils montrent non seulement que suivre la *Tôrāh* de Moïse est la condition<sup>551</sup> du succès de l'action de Josué, mais ils soulignent aussi la finalité ( $\text{לְמַעַן}$ ) de cette fidélité à la *Tôrāh* : l'acquisition de l'intelligence ou sagesse pratique ( $\text{שִׁכְלָה}$ )<sup>552</sup>.

Quel message le discours de Yhwh communique-t-il à Josué ? On pourrait l'interpréter ou le résumer de la manière suivante : « C'est toi qui introduiras le peuple dans la Terre ; et c'est toi qui l'en rendras héritier. Seulement, pour réussir ce *parcours*, tu devras t'attacher fidèlement à la *Tôrāh*

<sup>546</sup> Voir AQUIEN–MOLINIE, *Rhétorique*, 56 (article « anaphore ») ; voir également au chap. 4, la note 339.

<sup>547</sup> Certains y ont vu une structure concentrique ; voir par exemple LOHFINK, « Übergang », 37 ; ID., « Darstellungskunst », 123 n. 1.

<sup>548</sup> La formulation de la version grecque ( $\text{φυλάσσεσθαι καὶ ποιεῖν καθότι ἐνετείλατό σοι Μωϋσῆς ὁ παῖς μου}$ ) ne contient pas cette expression. Ce parallèle y semble impossible.

<sup>549</sup> Voir par exemple, SMEND, « Gesetz » ; les commentateurs de Jos 1 ont pour la plupart adopté cette interprétation.

<sup>550</sup> Il est hors de notre propos de discuter les traditions textuelles en amont du texte actuel, en d'autres termes de sa genèse.

<sup>551</sup> La particule  $\text{וְיָצֵא יְהוָה}$  opère une disjonction dont l'effet rhétorique est de mettre en relief un élément important du discours (cf. 1,17).

<sup>552</sup> Le premier sens du verbe  $\text{שִׁכְלָה}$  n'est pas « réussir », signification dérivée, mais « devenir/être intelligent, avisé (sage) » ; voir KOENEN, « שִׁכְלָה », 785. D'après BOLING–WRIGHT, *Joshua*, 125, « [t]his is also a favorite word in the circles of “the wise” ». La version grecque conserve cet accent sapientiel : « ἵνα συνῆς ἐν πάσιν οἷς ἐὰν πράσῃς » (1,7 : « pour que tu aies l'intelligence dans tout ce que tu feras ») ; « καὶ εὐοδώσεις τὰς ὁδοὺς σου καὶ τότε συνήσεις » (1,8 : « et alors tu mèneras à bien tes chemins et alors tu auras l'intelligence. »). Pour des commentaires de ces versets, voir MOATTI-FINE, *Jésus*, 96 ; sur la polysémie de la *Tôrāh*, voir MONSENGWO, *Nomos*, 62ss.

que Moïse t'a prescrite (ou « enseignée, confiée »)<sup>553</sup>. Alors tu deviendras sage à travers tes entreprises ». La *Tôrāh* dans ces versets revêt un caractère sapientiel, et non légaliste ; elle relève des principes éthiques, nécessaires dans la conduite de la vie pour la réussir. C'est ce que permettent de comprendre les différents parallèles : 1°) la même phraséologie se trouve au Ps 1,1-3 où l'homme qui suit la *Tôrāh* de Yhwh<sup>554</sup> diffère des רשעים et connaît la prospérité (cf. en Jos 1,8 צלח<sup>555</sup> ; 2°) le même type d'exhortation est attesté en 1 R 2,1.3 où apparaît la relation ancien/jeune ; père/ fils<sup>556</sup>. Ceci peut tout aussi bien s'appliquer à la relation Moïse-Josué, sans ambiguïté, car le protagoniste est « fils de Noun ». Cette instruction de Moïse, ou *Tôrāh*, est une série de prescriptions relatives à Yhwh que le lecteur découvrira une fois que Josué aura atteint le succès dans cette entreprise (cf. nos analyses au chapitre 4 : 22,2.5 ; 23,6).

### 3. FONCTION DU DISCOURS

Après avoir déterminé la signification de l'adresse de Yhwh à Josué, quelle fonction joue ce discours pour la compréhension du personnage dans la narration ?<sup>557</sup> Nous discuterons quelques propositions interprétatives sur cette question et proposons une nouvelle perspective.

<sup>553</sup> Le verbe צוה<sup>553</sup> peut aussi signifier « enseigner » (comme למד<sup>553</sup>, *Piel*) comme le montre LOHFINK, *First Address*, 53-54, dans l'explication des parallèles : Dt 4,1.5.14 [למד<sup>553</sup>] // 4,2.2.40 [צוה<sup>553</sup>] et encore 5,31 ; 6,1 [למד<sup>553</sup>] // 6,2.6 [צוה<sup>553</sup>]. Moïse n'enseigne à Israël que ce que Yhwh lui a ordonné/enseigné. Nous n'avons pas comme parallèle dans le contexte de ce discours le verbe למד<sup>553</sup> (la transmission du savoir), mais un verbe du même champ sémantique - שכל<sup>553</sup> (l'acquisition de l'intelligence).

<sup>554</sup> Sur le caractère sapientiel de la *Tôrāh* en rapport avec les psaumes, voir MONSENGWO, *Nomos*, 68 ; HURVITZ, « Wisdom », 41-51 ; MAYS, « Torah », 3-12.

<sup>555</sup> Cf. les traductions au plus près du texte de Jos 1,8 : « ... tu feras prospérer ta route ... » (Chouraqui) ; « alsdann machst du deine Wege gelingen » (BUBER-ROSENZWEIG, *Geschichte*, 9).

<sup>556</sup> La valence sapientielle, dans le conseil du père (le roi) au fils, est attestée dans le milieu culturel du Proche-Orient ancien. Dans son « Testament », le roi Hattušili (environ 1565-1540 av. J.-C.) de l'ancien empire Hittite dit à son fils (adoptif) Muršili I (env. 1540-1530 av. J.-C.) : « Meine Worte habe ich dir gegeben, und diese [Tafe] soll man dir stets Monat für Monat vorlesen; so wirst du (dir) meine [Wor]te und meine Weisheit immer wieder ins Herz prägen... » dans SOMMER – FALKENSTEIN, *Hattušili I*, §22 III.56-58. Pour les informations sur le contexte social et historique, voir GURNEY, *Hittites*, 52-53 ; BRYCE, *Hittites*, 94-96 ; *New Pauly* VI, col. 9-10 ; *ABD* III 221. Muršili deviendra un grand conquérant (voir *New Pauly* VI col. 8). On retiendra donc l'importance de l'élément sapientiel pour le gouvernement des hommes. Mais cette comparaison ne signifie pas que Josué est « roi ». Elle montre simplement une conception partagée sur une exigence du gouvernement des hommes. La classe dirigeante avait besoin de leçon de sagesse. C'est ce que souligne la remarque de LEMAIRE, « Sage », 165-81 : « The teacher's instruction was initially aimed at the education of the children of the leading families connected with the royal palace or temple... », p. 81 (Nous soulignons).

<sup>557</sup> On verra un traitement des multiples « investitures » de Josué (Nb 27,12-23 ; Dt 3,21-29 ; 31,1-8.14+15.23 ; 32,48-52 ; 34,1-12) dans ROSE, « L'investiture de Josué », 129ss.

### 3.1 Proposition, reprise et objections

1°) Dans son étude de Jos 1,6-9<sup>558</sup>, Lohfink prend son point de départ en Dt 31,23 avec la formule **הָיָה וְיָצֵא**. L'étude s'élabore sur la base du cadre littéraire Dt-Jos, conçu comme une unité. D'après l'auteur, « [es] ist zweifellos richtig, dass die Gottesrede die Handlung des Josuebuches in Bewegung setzt. [...] Aber es gibt noch eine andere Funktion: Einleitung, Ouvertüre, Prolog »<sup>559</sup>. Les deux parties du discours, selon Lohfink, définissent d'une part la structure du livre, car les vv. 2-5 et vv.6-9 annoncent respectivement Jos 1-12 et 13-21, et assignent, d'autre part, à Josué deux tâches : « Feldherr zu sein und bei der Landverteilung mitzuwirken »<sup>560</sup>. Il conclut, après une étude comparative avec d'autres textes du cadre littéraire choisi, que le discours de Yhwh appartient au genre littéraire de l'installation dans un office (« Amtseinsetzung »)<sup>561</sup> dont les éléments sont : 1°) la formule d'encouragement : **הָיָה וְיָצֵא** ; 2°) la définition de la tâche : ... **כִּי אֶתָּה** ; et 3°) la formule d'assistance : **עִמָּךְ יְהוָה**.

2°) A la suite de cette proposition de Lohfink, une étude de McCarthy, par exemple, s'interroge sur l'existence ou non d'un (tel) genre<sup>562</sup>. L'auteur constate que la grande variété des données (Dt 3,28 ; 31,6.7.23 ; Jos 1,6.7.9.18 ; 10,25 ; 2 S 10,12 ; Am 2,14 ; Ag 2,4 ; Ps 27,14 ; 31,25 ; 1 Ch 22,13 ; 28,20 ; 2 Chr 19,11b ; 32,7 ; Esd 10,4) rend difficile l'utilisation de la critique des formes. Cependant, il aboutit après examen à deux conclusions. La première est la confirmation de l'existence d'un genre : « the genre seems to be generic ». Mais il en élargit l'application en précisant que : « the installation which is described in the genre can be either a commission to a new office or a succession to one already existing »<sup>563</sup>. Il fait par ailleurs une observation méthodologique lorsqu'il souligne que l'existence d'un genre littéraire n'est pas liée à la présence d'une formule stéréotypée telle que **הָיָה וְיָצֵא** : « A genre may use formulae, but it need not »<sup>564</sup> ; pourvu que les éléments essentiels y soient.

3°) Reprenant les données textuelles (Dt 1,37-38 ; 3,23-28 ; 31,2-8 ; 31,14-15.23 ; Jos 1,2.5b.-6.9d.-g ; 13,1.7) à partir desquelles la proposition du genre a été formulée, Bieberstein pose la question suivante : « Amtsein-

---

On ne pourra pas discuter ces textes dans notre étude pour les raisons méthodologiques énoncées dans le premier chapitre.

<sup>558</sup> LOHFINK, « Übergang », 32-44. L'auteur donne une forme plus élaborée aux esquisses faites par WIDENGREN, « King », 1-32 et NIELSEN, « Ark », 71ss. Et à la suite de la proposition de Lohfink, voir PORTER, « Succession », 102-132 ; WENHAM, « Theology », 145-146.

<sup>559</sup> LOHFINK, « Übergang », 34.

<sup>560</sup> LOHFINK, « Übergang », 35.

<sup>561</sup> LOHFINK, « Übergang », 38ss.

<sup>562</sup> MCCARTHY, « Installation », 31-41 (= ID., *Institution and Narrative*, 182-192).

<sup>563</sup> MCCARTHY, « Installation », 37.

<sup>564</sup> MCCARTHY, « Installation », 32.

setzung in drei oder sechs Schritten ? »<sup>565</sup>. En effet, trois des occurrences, à savoir « Dt 3,28 ; 31,6-8 ; Jos 1,2.5b-e.6.9d-g », contiennent les éléments formels isolés par Lohfink : [1] la formule d'encouragement :  $\text{חֲזַק וְאַמִּץ}$ , [2] la définition des tâches : la conquête<sup>566</sup> et l'attribution de la terre, et [3] la formule d'assistance divine :  $\text{עֲנֶה יְהוָה}$  ; les trois autres, à savoir « Dt 1,37-38 ; 31,14-15.23 ; Jos 13,1.7 », demeurent lacunaires. À partir de ces textes-ci, il est difficile de prouver l'existence du genre. En outre, de l'avis de Bieberstein, la description de la forme n'a pas montré que : « die beiden Handlungsaufträge der Rede [vv.2-5 ; vv.6-9] unterschiedlich, der erste als bloße Aufforderung und nur der zweite als Amtseinführung, zu verstehen sein »<sup>567</sup>. Il fait remarquer aussi que la proposition de Lohfink est valable « nur auf der Ebene der Endform »<sup>568</sup>. Malgré tous ces points d'interrogation qui conduiraient à la remise en question du modèle, Bieberstein conclut qu'en Jos 1,10-11 Josué assume sa première tâche qui prend fin en Jos 11, et qu'il commence la seconde en Jos 13,1.<sup>569</sup> Le discours de Yhwh, d'après lui, sert d'introduction annonçant la structure du livre.

Comme relevé par Bieberstein, on ne perçoit pas l'articulation entre la définition des deux tâches respectivement en Jos 1,2 ; 1,6, et l'« Amtseinsetzung » (Jos 1,6.9). Des questions restent sans réponse : Quel rapport y a-t-il entre les deux parties du discours ? Par ailleurs, est-ce Yhwh qui installe directement Josué (Jos 1,6-9) ? ou est-ce Moïse lui-même (Dt 31,2-8) ?<sup>570</sup> ou Yhwh y implique-t-il Moïse tout en le faisant lui-même (Dt 3,23-28) ? pour reprendre un questionnement déjà formulé par McCarthy. Bien que le langage (style et terminologie) entre ces textes soit similaire, nous estimons que le discours de Yhwh à Josué en Jos 1,2-9 assume une signification et une fonction particulières dans la configuration du récit de Jos en rapport non avec la structure du livre, mais avec l'agir du protagoniste. Avant de le montrer, clarifions un dernier point de discussion soulevé par Blum<sup>571</sup>.

4°) Blum constate que l'utilisation des vv.2-5 et vv.6-9 comme critère d'organisation bipartite du livre (1-12 ; 13-21) est problématique. Il remarque en effet que : a) il est question de la « division » de la terre en 11,23 ; il y a donc un empiètement de la seconde partie sur la première ; et b) l'utilisation du verbe  $\text{נָחַל}$  (*Hif.*) comme index de la seconde partie ne semble pas vérifiée, pense Blum, puisque le verbe n'y apparaît jamais sous

<sup>565</sup> BIEBERSTEIN, *Josua*, 382.

<sup>566</sup> Remarquons que les termes supposés indiquer la conquête ne sont pas toujours les mêmes :  $\text{עָבַר}$  en Dt 3,28 ; Jos 1,2 ; et  $\text{בִּיאַ$  en Dt 31,7.

<sup>567</sup> BIEBERSTEIN, *Josua*, 383.

<sup>568</sup> BIEBERSTEIN, *Josua*, 383 ; voir aussi SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 190 n. 414.

<sup>569</sup> BIEBERSTEIN, *Josua*, 384.

<sup>570</sup> La problématique de la succession conduit à s'interroger sur le nombre d'investitures qui auraient eu lieu. Voir, à ce sujet, ROSE, « L'investiture de Josué », 134-147.

<sup>571</sup> BLUM, *Studien*, 87, n.187 et voir la réponse dans LOHFINK, *Väter*, 45 n. 43.



ce mode. Ces observations sont à prendre en considération. La fonction structurante des deux termes,  $\sqrt{\text{נחל}}$  et  $\sqrt{\text{עבר}}$ , laisse de fait perplexe. Car « traverser le Jourdain » tout d'abord ne peut pas être synonyme de la conquête de la terre<sup>572</sup> pour deux raisons : premièrement, les troupes traversent *en vue* de la guerre (cf. par exemple 4,13 :  $\sqrt{\text{למלחמה}}$ ) ; et deuxièmement, des récits de guerre de dépossession des populations sont amplement racontés (6–11). Par ailleurs, le verbe  $\sqrt{\text{נחל}}$ , index de l'attribution de la terre, est déjà mentionné en 11,23, même si la tournure verbale est différente :  $\sqrt{\text{לנחלה ויהנה יהושע}}$  ... (cf. aussi 12,7)<sup>573</sup>. Par contre, on ne peut pas nier qu'il décrive l'action principale de la section 13–21. Si  $\sqrt{\text{נחל}}$  (*Hif.*) se traduit non par « partager/diviser », mais par « faire hériter »<sup>574</sup>, la modalité concrète de cette attribution passe toutefois par la division, comme dit Yhwh à Josué en 13,7 ( $\sqrt{\text{ונעתה חלק אתהארץ הזאת בנחלה}}$ ), parce qu'il y a *neuf* tribus<sup>575</sup>. L'expression verbale est différente mais le concept demeure identique.

Que reste-t-il de cette proposition après les objections qui lui sont opposées ? Il nous semble tout d'abord que, dans le cadre de la narration de Jos, les deux tâches dans le discours de Yhwh à Josué, à savoir  $\sqrt{\text{עבר}}$  (v.2) et  $\sqrt{\text{נחל}}$  (v.6), n'ont pas pour fonction d'annoncer la bipartition du récit. Ensuite, le genre « Amtseinsetzung »<sup>576</sup> tel qu'il fut élaboré ne rend pas compte du rapport du protagoniste aux deux tâches définies par Yhwh.

<sup>572</sup> À la suite de DIEPOLD, *Land*, 29, qui affirme que « [d]er Jordanübergang wird [...] zum Inbegriff der Landnahme. So kann  $\sqrt{\text{עבר}}$  zum terminus technicus der Landnahme werden », le verbe  $\sqrt{\text{עבר}}$  a été considéré comme signifiant la conquête. Diepold traite le cas spécifique de Jos à la page 62.

<sup>573</sup> Le parallélisme entre 11,23 et 12,7 est évident : 11,23 :  $\sqrt{\text{ויקח יהושע את כל הארץ ויהנה}}$  ; 12,7 :  $\sqrt{\text{ויקח יהושע את כל הארץ ויהנה}}$  ...  $\sqrt{\text{ויקח יהושע את כל הארץ ויהנה}}$  ; 12,7 :  $\sqrt{\text{ויקח יהושע את כל הארץ ויהנה}}$  ...  $\sqrt{\text{ויקח יהושע את כל הארץ ויהנה}}$ . Ce parallèle renforce l'observation de Blum.

<sup>574</sup> On relèvera que LOHFINK, *Väter*, 45 n. 43, présente sa position en ces termes : « Die Zweiteilung von Jos 1,2-5 und 6-9 als Eroberungsbefehl und Einsetzung zum *Nachlass-Verleiher* ist durch Formanalyse gesichert. » (Nous soulignons). La traduction, en italique, diffère bien de celle qu'il avait proposé auparavant : « Jahwe betraut Josua also mit dem Amt, den Israeliten den Erbbesitz zu *verteilen*. Das ist der eigentliche Sinn von Jos 1,6-9... », LOHFINK, « Übergang », 39 (nous soulignons).

<sup>575</sup> L'idée de diviser l'héritage tient au fait du nombre (cf. Lc 15,12.31).

<sup>576</sup> Le code culturel du livre de Josué a longtemps été mis en relation avec le Proche-Orient ancien, le monde assyrien aussi bien qu'égyptien. Ce dernier fait l'objet d'un intérêt croissant pour la construction du contexte culturel du livre ; les rapprochements sont les suivants :

1°) *Les guerres de conquête* : voir REDFORD, *Pharaonic* ; YOUNGER, *Conquest* ; HOFFMEIER, « Structure ».

2°) *La traversée du Fleuve avec l'arche* : les représentations dans le Temple de Karnak montrent douze porteurs de l'arche d'Amon, faisant écho aux douze pierres sous les pieds des prêtres [Jos 4,2-3] ; voir SCHWALLER DE LUBICZ, *Temples*, 680 « Plate 332 ».

3°) *La géographie des villes lévites* : MAZAR, « Cities », 204 : « Egyptian example may even have influenced the organisation of the priests and Levites inside and outside Jerusalem ».

En plus de ces éléments susmentionnés, nous proposons un rapprochement susceptible d'aider à mettre en lumière la figure de Josué : *L'installation du « vizir »* dans l'Égypte

### 3.2 Quelle solution ?

Dans l'analyse de l'exposition (voir chapitre 2), nous avons montré que Josué accède au rôle de Serviteur de Yhwh par le simple fait que Yhwh en fait son interlocuteur. Le discours se range mieux dans le genre « commission », au sens où l'entend notamment Coats qui le définit de la manière suivante : « construed as a divine speech setting out instructions for a basic task »<sup>577</sup>. Il s'insère dans une structure typique plus complexe à trois composantes : 1°) Une situation qui requiert une intervention ; 2°) une tâche (וְעִתָּהּ) + assistance divine (= « commission ») ; et 3°) un signe qui confirme. Ces éléments sont attestés dans le cas de Josué : 1°) 1,2a décrit la situation, c'est-à-dire la mort de Moïse, le Serviteur de Yhwh ; 2°) les vv.2b.6 énoncent les tâches de Josué, avec l'assistance divine (vv.5.9) ; 3°) et le signe<sup>578</sup> advient en 3,14-4,13, après le renouvellement de l'assistance divine (cf. 3,7). Sur ces deux dernières composantes (signe et renouvellement de l'assistance) du troisième élément, Coats fait remarquer que « [b]oth are constituents for the commission itself, suggesting that reassurance should be seen as an extension to the initial commission »<sup>579</sup>. La « commission » appartient dès lors à un environnement narratif plus complexe grâce auquel on en perçoit la fonction<sup>580</sup>.

Quant aux deux tâches assignées à Josué, compte tenu du fait que 1,2-9 est par ailleurs un « discours », les termes relatifs à ce que le protagoniste

---

des Pharaons a des résonances avec le livre de Josué (Jos 1). En effet, lors de l'installation des vizirs du Nouvel Empire, particulièrement de la XVIII<sup>ème</sup> dynastie, sous Thoutmosis III (voir déjà NOTH, « Thutmose III », 156-174 ; GRAPOW, *Thutmosis*), on retrouve le langage de Jos 1,5-9. Dans l'autobiographie de Rechmirê, le vizir du Pharaon Thoutmosis III, le roi exhorte le nouveau vizir lors de son installation en ces termes (traduction ANET 212-213) : « Gather thyself together ; be strong in action ; do not flag ... » [cf. Jos 1,6: וְהָיָה לְךָ כֹּחַ וְיָדָהּ] ; et le vizir lui-même rapporte dans son autobiographie : « He [= le pharaon] gave me a tribunal under my authority, and there was none therein who could oppose me... I raised justice to the height of heaven » ; [cf. Jos 1,5: לֹא־יָהִי צַב אִישׁ אִישׁ לְפָנָיִךְ] (nous soulignons) ; ou encore : « Then his majesty said to him: [...] see to it for thyself that all [things] are done according to that which conforms to law [...] » (nous soulignons) [cf. Jos 1,7-8]. Sur l'installation des officiels en Égypte, voir EICHLER, « Amtseinsetzung », 47-69.

Ces considérations nous invitent à formuler l'hypothèse que Josué, dans ce discours exhortatif de Yhwh, jouerait le rôle de vizir du roi d'Israël, qu'est Yhwh lui-même. Cela expliquerait qu'il n'ait pas de successeur, puisque la charge dépend de Yhwh (cf. le parallèle entre Joseph et Josué respectivement en Gn 41,38.44 ; Nb 27,18).

<sup>577</sup> COATS, *Exodus*, 36.

<sup>578</sup> On a parfois considéré le « signe confirmant la mission », comme un élément typique du genre littéraire de « récit de vocation prophétique ». Après examen de ce schéma traditionnel, Vermeulen constate que le modèle est inconsistant. Il conclut qu'« il vaut mieux renoncer à parler d'un genre littéraire de la vocation prophétique », dans ID., « Genres littéraires », 398.

<sup>579</sup> COATS, *Exodus*, 36.

<sup>580</sup> Pour cette raison, Coats considère Jos 1-5 comme une « exposition » pour la conquête ; voir Coats, « Exposition », 47-54.

doit faire (עבר√ [v.2] et נחל√ [v.6]) forment une figure rhétorique : un *mérisme*<sup>581</sup>. Yhwh énumère deux tâches pour en dire davantage. En effet, selon Alonso Schökel, le mérisme « reduces a complete series to two of its constituent elements, or it divides a whole into two halves. [...] The two elements must represent the totality »<sup>582</sup>. L'entrée (עבר√) dans la terre et l'attribution de celle-ci en héritage (נחל√) sont les deux actions respectivement initiale (cf. 4,10-13), et finale (cf. 21,43-45) en rapport avec la Terre, que Josué doit mener pour que Canaan, la région Ouest du Jourdain, devienne le pays des fils d'Israël. Le protagoniste aura affaire à la totalité des actions nécessaires à cette fin. D'un bout à l'autre, il mènera des guerres (6-8), s'occupera de jugement (7,16-26), de culte (8,30-35), etc. Et quand, de fait, s'achève l'octroi des patrimoines, il n'interviendra plus dans les questions relatives à ce sujet. C'est du reste le peuple qui lui donne un patrimoine (Jos 19,49). Son rôle se recentre sur la relation des fils d'Israël avec Yhwh. Aussi, exhorte-t-il à la fidélité à Yhwh les tribus installées à l'Est (Jos 22,1-8) ainsi que celles qui résident à l'Ouest du Jourdain en Canaan (23,1-16)<sup>583</sup>, avant de les convoquer toutes à Sichem pour consolider l'Alliance avec Yhwh, leur Dieu (24,1-28).

#### 4. CONCLUSION

Défini comme une « commission », le discours de Yhwh à son serviteur Josué a précisé à ce dernier deux tâches : traverser (עבר√) le Jourdain avec le peuple, et lui donner en héritage (נחל√) la Terre. Le protagoniste devra exécuter ce qui vient de lui être commandé. Du point de vue rhétorique, ce binôme n'a pas pour fonction de structurer le récit en deux parties, mais d'indiquer, sous la forme d'un mérisme, l'ensemble des actions dont le protagoniste aura la charge, au nom de Yhwh. Cependant, le peuple qu'il doit conduire ignore cette adresse qui établit la relation de son guide Josué avec Yhwh, encore moins la promesse d'assistance de son Dieu.

Or, pour l'exercice de son autorité, le nouveau Serviteur de Yhwh, Josué, devra garantir aux fils d'Israël, surtout aux tribus qui ont déjà leur terre, de se lancer dans la conquête du pays même si l'absence de Moïse laisse un désarroi. Car Moïse demeure dans les esprits le représentant par excellence de Dieu. La narration se chargera donc de résoudre ce problème en révélant au peuple que Yhwh ne l'a pas déserté et qu'il est avec Josué.

<sup>581</sup> Dans le discours on trouve un autre mérisme יומם וְלַיְלָה (Jos 1,8) relevé par HOSSFELD-ZENGER, *Psalmen I*, 47 : « dies ist einerseits ein *Merismus* für „immer, jeden Augenblick“, aber andererseits dürften auch die Konnotationen „bei Tag“ = in Zeiten des Lichts, des Heils bzw. „bei Nacht“ = in Zeiten der Finsternis, des Unheils mitschwingen » (nous soulignons).

<sup>582</sup> ALONSO SCHÖKEL, *Poetics*, 83 ; pour une étude plus détaillée de cette figure, voir KRA- SOVEC, *Merismus* ; ID., « Merism-Polar », 231-239.

<sup>583</sup> Contrairement à nombre de commentateurs, Jos 23 est un discours d'adieu aux fils d'Israël qui ont été sous la responsabilité de Josué, à savoir les neuf tribus et demie. Voir nos analyses au chapitre 4 (Jos 23,6).

## CHAPITRE 8

### JOSUE ET LES FILS D'ISRAËL LA RECONNAISSANCE ET LA PREMIERE TACHE

#### 1. INTRODUCTION

Prendre la tête des fils d'Israël exige la certitude de la part de ces derniers que Josué agit au nom de Yhwh. L'auditeur ou le lecteur, qui vient d'entendre le message de Yhwh, n'en doute pas, mais le peuple, dans le monde du texte, l'ignore. Le récit de la traversée du Jourdain (Jos 3,1-4,19) est alors construit de telle sorte que la manière d'entrer dans la terre de Canaan à travers le fleuve serve de signe révélateur aux fils d'Israël. Ceux-ci y découvrent en effet l'existence d'une relation personnelle entre le protagoniste et Yhwh. Le lecteur par contre y voit l'accomplissement de la première tâche assignée à Josué.

Compte tenu des difficultés souvent soulignées par l'exégèse de cette péricope, il nous a semblé utile d'en élucider tout à la fois la structure, la signification et la fonction. On verra ainsi que l'organisation de la narration en 3,10-4,13 s'éclaire davantage à partir du modèle révélé par trois textes que nous appelons « textes d'épreuve de révélation » (cf. Gn 42,33-43,14 ; Ex 7,17-21 ; Nb 16,28-33). Il en ressort que la relation Josué-Israël s'ajuste sur, et à partir de, celle de Josué-Yhwh que révèle le passage du Jourdain.

#### 2. LES DIFFICULTES DU RECIT DE LA TRAVERSEE DU JOURDAIN

Le lecteur du récit du passage du Jourdain constate une série de difficultés de nature littéraire surtout. Hawk en donne un résumé :

The narration of the event [...] produces a profound sense of dislocation. We might expect a straightforward and decisive report of this crucial event, but instead the narrator weaves a complex narrative that jumbles chronology, geography, and point of view. By means of repetitions, internal inconsistencies, and interruptions, the narrator renders a confusing account which can be made to cohere only with great difficulty. Nowhere else in Joshua does the narrative lapse into such disarray.<sup>584</sup>

De manière plus spécifique, il semble y avoir de multiples traversées (3,16.17 ; 4,1.10.11.12.13.18-19) ; certaines séquences narratives paraissent inachevées (3,4a.12) ; et la raison de quelques instructions (3,3-4.5.6.7-8 ; etc.) échappe au lecteur. En somme, décoder l'organisation de cette péricope s'est avéré difficile.

Aussi, une première tentative fut de reconstruire les sources ayant servi à sa composition<sup>585</sup>. D'autres études ont cherché, par la critique rédaction-

---

<sup>584</sup> HAWK, *Joshua*, 54.

<sup>585</sup> Les études les plus détaillées, selon l'évaluation de AULD, *Joshua*, 43 et de E. NOORT, *Josua*, 147ss), sont les suivantes :

nelle, la manière dont les composantes textuelles s'articulent pour donner le texte actuel<sup>586</sup>. D'après Nelson, « further attempts to reconstruct the literary history of chapters 3–4 are probably doomed to failure. It is more productive to examine the narrative shape of these two chapters when read together as a literary whole »<sup>587</sup>.

De fait, des analyses littéraires avaient déjà été fournies. Polzin<sup>588</sup>, par exemple, utilisant les principes de la poétique du récit élaborés par Upensky<sup>589</sup>, propose une série de clés pour lire la narration de la traversée. La plus importante serait le « point de vue ». Le lecteur se trouverait en face d'une variation de perspectives dans l'*espace* et dans la *psychologie* de

---

*Jusqu'en 1995*, LANGLAMET, *Gilgal* (1969) 137-138 (une synthèse). Les résultats de l'auteur sont les suivants :

- 1°) étiologie des pierres de Guilgal (4, 1\*.2.3\*.8\* (pp.123-128) ;
- 2°) récit « Shittîm – Gilgal » : 3,1\*.5.14a.16 ; 4,19b (pp.94-104) ;
- 3°) récit « arche » : 3,9-11\*.13.15a ; 4,7\*.10b (pp.104-123) ;
- 4°) étiologie des pierres du Jourdain : 4,9\* (p.128) ;
- 5°) catéchèse de l'étiologique des pierres de Guilgal : 4,4-5.20 (p.129) ;
- 6°) deux versions de la catéchèse de Guilgal : a) 4,6-7\* ; b) 4,21-24 (pp.129-137).

Dans une seconde étude, LANGLAMET, « traversée » (1972), propose une nouvelle synthèse en lien avec les documents du Pentateuque :

- 1°) J1 : 3,1\*.14a.16\* ; 4,1b\*.3\*.8.19b ;
- 2°) J2 : 3,1\*.9.10-11.13a.15a ; 4,7a\*.10b ;
- 3°) E : 3,(6\*?).12 ; 4,4-5\*.16-17\*(?).20.21b-22 ; R<sup>je</sup> : 3,6.7aα.8\*(9).13b.14b.15bα.17\* ; 4,1\*.2.3\*(insertion :6.7).8\*.9\*.10a\*.11a.15-18.21a.23.(24?) ; iv) Dtr et autres : 3,2-4.7\*.17\* ; 4,11b-14.19a(24?) (p.38).

*Depuis 1995* : BIEBERSTEIN, *Josua* (1995), 194, résume ses analyses comme suit : A (3,1.5.10bc[?].13b-14a.16) ; B (3,6.10a.[bc?].11) ; C<sub>2</sub> (3,7-8.13a.15.17ab ; 4,1c-8a[b?].c[d?].ef.10a[b?].c.11b.14-18) ; DtrA (3,2-3.4c-e) ; DtrR (4,12-13) ; R<sub>p</sub> (4,19-5,1) ; R<sub>a</sub> (4,9) ; Z (3,4ab.9.10d.12.17c-4,1b.11c). Les sigles se définissent comme suit : A = Grundschrift ; B = Eintragung der Lade ; C<sub>2</sub> = Einarbeitung der Steinaufstellungserzählung ; DtrA = Deuteronomist, Amtseinführung Josuas ; DtrR = Deuteronomist, Ruben-Gad-und-Halb-Manasse-Bearbeitung ; R<sub>a</sub> = ätiologische Redaktion ; R<sub>p</sub> = priesterschriftlich geprägte Redaktion ; Z = verschiedene Zusätze, keine homogene Bearbeitungsschicht (kleinere Zusätze in Klammern).

La remarque de Auld au sujet de l'oeuvre de Langlamet demeure valable pour Bieberstein également : « Noth's challenge is not explicitly taken up: to make narrative consistency the sole – or at least the main – criterion for the separation of strata », ID., *Josua*, 91. Nous gardons à l'esprit ce souci de la cohérence du récit. D'ailleurs, malgré ces analyses, Römer affirme que : « several texts, such as Josh. 3–4 and Josh. 6, are so blended with Deuteronomistic and Priestly elements that no scholar has convincingly succeeded in making out the different strata composing these chapters », dans ID., *History*, 180.

<sup>586</sup> Voir quelques études marquantes : SAYDON, « Crossing » (1950) ; PECKHAM, « Joshua 3–4 » (1984).

<sup>587</sup> NELSON, *Josua*, 57 (Nous soulignons) ; voir déjà CAMPBELL, *Companion*, 174 : « Much more interesting, it seems to me, is to understand the inner workings of such a process, to see what was seen and how it was expressed. We can do this, without having to recover the whole process in detail ».

<sup>588</sup> POLZIN, *Moses* (1980).

<sup>589</sup> USPENSKY, *Poetics*.

deux groupes : « hors de la terre » à l'intérieur d'Israël (3,1-4,14) et « dans la terre » à l'intérieur des nations (4,15-5,1) ; une autre expression du point de vue est le *temps* : il y a des anticipations, par exemple le peuple en train de traverser en 3,11, et des confirmations, comme en 4,11 où le peuple a fini de traverser.

Ces solutions améliorent, à notre avis, notre compréhension de la narration de la traversée, mais deux aspects demeurent encore à approfondir. Premièrement, sa fonction, particulièrement par rapport au protagoniste, ne paraît pas encore élucidée de manière convaincante<sup>590</sup>. En effet, la remarque du narrateur en 4,14 rend manifeste l'enjeu du passage : la relation entre les fils d'Israël et Josué. Deuxièmement, la configuration du récit obéit à un modèle narratif attesté dans la BH mais différent d'Ex 14 auquel on renvoie habituellement.

### 3. MODELE DE BASE POUR L'ORGANISATION DE JOS 3,1-4,19

A un degré supérieur au simple fait d'entrer dans la Terre, l'argument de la narration est que le passage du Jourdain sert de signe de révélation de la relation de Josué avec Yhwh. Pour le faire apparaître, voyons comment le récit est bâti, car d'après Richter, « die Erarbeitung der Struktur hat [...] die Funktion, das Ziel, nämlich die Aussage oder die Intention der Einheit zu erkennen »<sup>591</sup>.

#### 3.1 La structure des textes - « בְּזִמְתָּ יִדְעֶךָ כִּי X »

La formule « X בְּזִמְתָּ יִדְעֶךָ כִּי » qui se trouve en 3,10 est l'indice du modèle. Dans la BH, elle est attestée uniquement dans les péripécies suivantes : Gn 4,33-43,14 ; Ex 7,17-21 ; Nb 16,28-33 (le Ps 41,12ss n'offre pas de récit complet). On y repère trois éléments :

I/ Formule d'introduction : X בְּזִמְתָּ יִדְעֶךָ כִּי	Gn 42,33a ; Ex 7,17a ; Nb 16,28 <b>Jos 3,10ab</b>
II/ Annonce de l'événement révélateur où les faits annoncés sont énumérés :	Gn 42,33b-34 ; Ex 7,17b-18 ; Nb 16,29-30 <b>Jos 3,11-13</b>
III/ Réalisation de l'événement : les faits sont relatés :	Gn 42,35-43,15 ; Ex 7,19-21 ; Nb 16,31-34 <b>Jos 3,14 – 4,13</b>

<sup>590</sup> Nous avons déjà fait remarquer que le récit ne compare pas Josué à Moïse (voir chapitre 3).

<sup>591</sup> RICHTER, *Exegese*, 114.

La formule d'introduction (I) employée par le locuteur définit l'objet de connaissance qui fait défaut (X). Ensuite, les deux autres éléments (II-III) du modèle concourent à sa révélation.

Une étude de ces textes, en vue de découvrir la structure et la fonction du modèle, s'impose si nous désirons comprendre selon quel schéma la traversée du Jourdain est racontée, pour construire le profil du protagoniste dans sa relation avec le peuple. Nous analyserons les textes l'un après l'autre en faisant apparaître les trois éléments structurels ci-dessus énumérés autour de la commune problématique de la connaissance (cf. ידע<sup>592</sup>). Dans chaque péricope, la corrélation interne des éléments sera soulignée par la terminologie employée.

#### 1°) Gn 42,33-43,14 (Texte A)

Dans ce récit<sup>592</sup>, les frères de Joseph rendent compte de leur voyage en Égypte à leur père Jacob. Ils y rapportent les propos de Joseph (cf. Gn 42,19-20), « un des seigneurs de la terre » (42,23 : הָאִישׁ אֲדֹנֵי הָאָרֶץ). Ce contexte, où les frères/fils sont mis face à leur père Jacob, définit le nœud du problème : la crédibilité des frères de Joseph<sup>593</sup>. Ce dernier, selon le compte-rendu de ses frères, voudrait savoir (« ידע<sup>594</sup> ») s'ils sont « crédibles » : אֲתֵּם : כְּנִיָּם (I : 42,33a)<sup>594</sup>. Il leur annonce ensuite le signe par lequel ils pourraient le manifester (II : Gn 42,33b-34) : a) laisser un des frères avec lui ; b) repartir avec des vivres pour leurs maisons (רַעְבוֹן בְּתֵיכֶם) ; c) et ramener en Égypte le plus jeune frère (Benjamin). Alors commence le récit (III : 42,35 – 43,14) : Jacob aura constaté a') l'absence de Siméon rapporté

<sup>592</sup> Le texte de Gn 42,33-43,14 est un récit continu malgré la division des chapitres. Comme dit COATS, *Canaan*, 38 : « The denouement refuses to break the tension of the plot in the Joseph story very easily. To the contrary, the narration here [Gn 43] moves the tension first to its fullest point, incorporating the crucial elements in the development of the story to this moment ». Ce n'est qu'en 43,15-34 qu'un nouveau cadre spatial est présenté.

<sup>593</sup> Il est intéressant de remarquer que, par la vertu du schéma ci-dessus présenté, on voit que le doute sur la crédibilité (כֶּן) des frères ne se situe pas uniquement au niveau de Joseph, mais aussi et surtout de Jacob. Si de fait Jacob leur fait confiance, Joseph saura qu'ils le méritent. En effet, dans tout le chapitre 42 de la Genèse, la crédibilité des frères est mise à l'épreuve entre d'un côté Joseph et de l'autre Jacob. Voir G. COATS, *Canaan*, 37 ; ID., *Genesis*, 291 : « deception continues to be the basis for the relationship between father and sons ». Depuis le signe de la tunique de Joseph vendu mais déclare dévoré par un fauve (Gn 37,31-36), la crédibilité des frères est mise à mal.

<sup>594</sup> Voir ZIMMERLI, *Offenbarung*, 90ss : « Die Wahrheit der Aussage der Brüder soll an einem ganz bestimmten Zeichen, das Joseph nach eigener Entscheidung aus ihren Erzählungen herausgreift, geprüft werden » (p. 90). Il rapproche au texte que nous étudions la péricope de Gn 42,14-16 à cause du syntagme בִּימָה. Sur cette base, Zimmerli met en parallèle ידע (« savoir ») et בָּחַל (« choisir ») ; voir aussi COATS, *Genesis*, 287-288. Le parallèle est davantage significatif, à notre avis, entre 42,19 et 42,33, quant à l'objet de la connaissance : אֲתֵּם כְּנִיָּם (v.19) // אֲתֵּם כְּנִיָּם (v. 33), c'est-à-dire la crédibilité des frères.

rapporté indirectement (cf. v.36)<sup>595</sup>. La narration passe au *b'*) deuxième élément : les provisions. Tous sont étonnés de voir l'argent dans les sacs (v.35)<sup>596</sup>. *c'*) Vient enfin le dernier élément : la question du jeune frère, Benjamin, qu'il faut ramener en Égypte (v.36). Jacob se lamente sur le sort de ses trois enfants : Joseph, Siméon (passé) et à présent Benjamin. C'est alors qu'interviennent les médiations pour obtenir que Benjamin aille en Égypte : celle de Ruben échoue (vv. 37-38). La famine devient alors une raison pour introduire la seconde médiation<sup>597</sup>, lorsque Jacob envoie de nouveau ses enfants (43,1-2). La médiation de Juda<sup>598</sup> (43,1-10) aboutit malgré les réticences de Jacob : le plus jeune frère peut partir. Jacob accorde sa bénédiction (43,3-14). En 43,15 une expression sert de confirmation : יוֹסֵף וַיַּעֲמֵד לוֹ לְפָנָיו. On voit du reste que ce schéma argumentatif impose au récit (III) un développement en cohérence avec le programme de l'annonce (II).

## 2°) Ex 7,17-21 (Texte B)

Dans ce texte, Moïse s'adresse à Pharaon, au nom de Yhwh (cf. la formule du messenger divin = כֹּה אָמַר יְהוָה). C'est dans la relation entre le locuteur et son interlocuteur qu'est défini le problème : Pharaon n'avait pas reconnu Moïse comme messenger de Yhwh (cf. 5,2 : מִי יְהוָה אֲשֶׁר אֲשַׁמֵּעַ בְּקִלְיוֹ). Le schéma apparaît dans l'argumentation de Moïse. Le premier élément, c'est-à-dire la formule d'introduction, fournit l'enjeu, ce qui est à révéler (I : 7,17a) : l'identité de celui dont Moïse est le messenger (אֲנִי יְהוָה). Moïse annonce alors l'événement révélateur (II : 7,17b-18)<sup>599</sup> : a) Yhwh frappera

<sup>595</sup> Voir aussi WESTERMANN, *Genesis III*, 120.

<sup>596</sup> Ce verset 35 pose, semble-t-il, deux types de problème : en 42,27-28 un des frères avait déjà vu de l'argent dans son sac. Cela n'est pas mentionné dans le compte-rendu au père. Ensuite, le נִיחַי interrompt le passage du compte-rendu à la réponse de Jacob. Certains y ont vu un indice de « mauvaise » rédaction ou de gloses : voir WENHAM, *Genesis*, 289 : « Verse 35 appears awkward and intrusive » ; et WESTERMANN, *Genesis III*, 120. Le respect du modèle impose une partie narrative. Le *wayyehi* introduit cette nécessaire transition de l'Annonce au Récit (cf. Ex 7,19 ; Nb 16,31 ; Jos 3,14). Pour ce qui est de l'argent, il rend plus dramatique la situation des frères vis-à-vis, non de Joseph le seigneur égyptien, mais de Jacob, le père : וַיִּרְאוּ אֶת-צָרָרוֹת כְּסָפֵיהֶם הַמָּה וְאֶבְיָהֶם וַיִּירָאוּ (Gn 42,35b). La question de la crédibilité des fils s'accentue.

<sup>597</sup> Cette vue répond à la remarque de VON RAD, *Genesis*, 316 : le motif du (second) voyage n'est pas d'obtenir la libération de Siméon, mais de vaincre la famine. Quant à la relation de continuité entre la fin de Gn 42 et le début de Gn 43 (les vv1-14), on verra la discussion de WESTERMANN, *Genesis III*, 127ss. Quelques indices : par exemple, le problème posé par les frères à Jacob, leur père, à la fin de Gn 42 ne trouve sa solution qu'au début de Gn 43. Ensuite, la question du frère, Benjamin, introduite en Gn 42 parvient à une réponse positive en Gn 43.

<sup>598</sup> Selon KEIL-DELITZCH, *Genesis*, 359, Juda intervient en vertu du droit d'aînesse : Ruben a échoué, Siméon est prisonnier, et Lévi n'est plus en bons termes avec Jacob depuis l'incident de Dina (cf. Gn 34,30).

<sup>599</sup> Pour la modalité des verbes, voir NICCACCI, « Neglected », 7-9. Ce sont des indicatifs et non pas des jussifs.



( $\sqrt{\text{נכה}}$ )<sup>600</sup> les eaux du Fleuve ( $\text{יֶאֱר}$ ) avec son bâton ; elles se changeront ( $\text{הַפֶּךְ} \sqrt{\text{לָדָם}}$ ) en sang (v.17b) ; *b*) les poissons du Fleuve mourront (v.18a) ; *c*) le Fleuve deviendra fétide ( $\sqrt{\text{באש}}$ ) de sorte que les Égyptiens peineront pour en boire les eaux ( $\text{לִשְׁחוֹת}$  —  $\sqrt{\text{לאה}}$  : v.18b) dans tout le pays. De fait, tout cela advient (III : 7,19-21)<sup>601</sup> : *a*) Yhwh donne ordre à Moïse de commander à Aaron de frapper les eaux du Fleuve ( $\text{יֶאֱר}$ ) avec son bâton (7,19) ; Moïse et Aaron s'exécutent ( $\sqrt{\text{נכה}}$ ) ; les effets annoncés s'ensuivent : les eaux se changent en sang ( $\text{לָדָם}$  —  $\sqrt{\text{הפך}}$  : v.20) *b*) les poissons meurent (7,21a) et *c*) les eaux du Fleuve deviennent fétides ( $\sqrt{\text{באש}}$ ), de sorte que les Égyptiens ne peuvent en boire ( $\text{לִשְׁחוֹת}$  —  $\sqrt{\text{לאִי־יִכְלוּ}}$ ) à cause du sang dans tout le pays (7,21b). Cet événement est censé accréditer Moïse comme messager de Yhwh.

### 3°) Nb 16,28-33 (Texte C)

Ce troisième texte apparaît quand l'autorité de Moïse est contestée par certains membres de la communauté : Coré, Datân et Abirâm (cf. 16,1-3). Moïse s'adresse au peuple. De nouveau, pour rétablir son autorité, il fait usage de cette pratique discursive en vue d'ôter le doute : il veut montrer que toutes ses œuvres ( $\text{כָּל־הַמַּעֲשִׂים הָאֵלֶּה}$ )<sup>602</sup> ne viennent pas de sa propre initiative (I : 16,28 : (i)  $\text{יְהוָה שְׁלַחְנִי}$  ; (ii)  $\text{לֹא מִלְּבִי}$ ). C'est alors qu'il annonce l'événement révélateur (II : 16,29-30) : ceux qui contestent son autorité (Coré, Datân et Abirâm) *a*) ne mourront pas de mort commune ; Yhwh créera de l'inédit (v.30 :  $\text{יִבְרָא יְהוָה}$ ) ; *b*) la terre s'ouvrira ( $\sqrt{\text{פצה}}$ ) et les avalera ( $\sqrt{\text{בלע}}$ ) ; *c*) ils descendront vivants au séjour des morts ( $\sqrt{\text{שאלה}}$  ירדו). À peine Moïse a-t-il fini l'annonce que l'événement se déroule (III : 16,31-33) : *a*) la terre est fendue (v.31 :  $\sqrt{\text{בקע}}$ )<sup>603</sup> ; *b*) elle ouvre la « gueule » (v.32 :  $\sqrt{\text{פתח}}$ ) comme un monstre et les avale ( $\sqrt{\text{בלע}}$ ) ; *c*) ainsi descendent-ils au séjour des morts (v.33 :  $\sqrt{\text{שאלה}}$  ירדו). La réaction du peuple rapportée en 16,34 atteste que le message est reçu : contester l'autorité de Moïse, c'est contester Yhwh auquel il a obéi.

Ces trois textes dont nous venons d'analyser la structure appartiennent à un identique modèle ou genre littéraire : la formule d'introduction pose le problème de la connaissance ; l'annonce présente les grandes lignes du signe révélateur ; le récit le relate<sup>604</sup>. Jos 3,10-4,13, que nous étudierons,

<sup>600</sup> On a un  $\text{הנה}$  + ptc présent (*Hif.*) indiquant un événement imminent ; voir JOÜON, 121e.

<sup>601</sup> D'autres organisations du texte, dans une perspective rédactionnelle, sont proposées entre autres par CHILDS, *Exodus*, 131 ; 153-154 ; PROPP, *Exodus*, 287 ; LUKER, *Figure of Moses*, 27.

<sup>602</sup> Le référent de  $\text{כָּל־הַמַּעֲשִׂים הָאֵלֶּה}$  serait soit i) l'exode et toute la conduite du peuple, soit ii) la construction du tabernacle (voir BUDD, *Numbers*, 184), soit iii) la loi ; le récit servirait d'apologie, dit SHERWOOD, *Numbers*, 166.

<sup>603</sup> Le *Nifal* indique sans doute un passif dont l'agent est Yhwh, le créateur de la terre ( $\text{אֲדָמָה}$ ).

<sup>604</sup> Voir le tableau de l'annexe 1 intitulée : « Textes d'épreuve de révélation ».

s'organise de la même façon. Examinons auparavant l'intention que véhicule cette pratique discursive.

### 3.2 La fonction et la signification du modèle

La signification est déjà donnée *in nuce* par la formule d'introduction : *בְּיָדָאָהּ יָדַעְתָּ*. Il s'agit de (re)connaissance (cf. le verbe *יָדַע*). Coats<sup>605</sup> et bien d'autres l'ont bien identifié dans ce qu'ils ont appelé la « formule de connaissance ». Mais une étude en série des textes ci-dessus analysés n'a pas encore été proposée, à notre connaissance. Quant à leur fonction, ils signalent un tournant dans les relations des différents personnages au niveau de la trame de la narration. Car une fois le récit de vérification raconté, disparaît l'inconnue (X) introduite par la particule *כִּי* de la formule. On se limitera dans cette étude à une esquisse, le but étant de révéler le modèle qui servira à comprendre le récit du Jourdain.

#### 1°) Texte A

En Gn 42–43, on assiste aux deux voyages des fils de Jacob en Égypte, pendant lesquels ils rencontrent leur frère Joseph. Entre la première rencontre avec Joseph (cf. 42,6-24) et la seconde (cf. 43,15-34), s'insère le texte A. On a interprété ce texte de multiples façons. Le point de convergence est qu'il s'agit d'un test pour établir la crédibilité des fils de Jacob et frères de Joseph<sup>606</sup>. La crédibilité (cf. 42,33) est devenue problématique à la fois dans la relation de Jacob avec ses fils, d'une part, et, d'autre part, de Joseph avec ses frères. Pour Jacob qui ne se consolait pas d'avoir perdu Joseph, comprendre cette fois l'absence de Siméon et oser livrer Benjamin à l'aventure, relevait d'un exploit de confiance. Et pour Joseph, ce serait la marque précisément que leur père, qui l'aimait tant (cf. 37,3), fait encore confiance à ses frères. Revenir en Égypte avec le jeune frère Benjamin confirmerait la crédibilité des frères<sup>607</sup>.

La reconnaissance du modèle, que nous avons mis en lumière, donne une meilleure intelligence de l'enjeu du récit dans la relation entre les frères de Joseph et leur père : les frères sont de nouveau accrédités. Au niveau macrostructural, le lecteur, averti et familier du genre, perçoit un dénouement partiel de l'intrigue, plutôt qu'une complication dans la narration. Il en entreverrait même l'issue. Le texte A lui signale en effet qu'un tournant positif dans la relation entre les frères est amorcé. La suite immédiate de l'histoire sera une amplification de la réponse *in nuce*, à savoir que les frères, dignes de confiance, réapparaissent devant Joseph (cf. Gn 43,15).

<sup>605</sup> COATS, *Genesis* ; KNIERIM – COATS, *Numbers*.

<sup>606</sup> Voir WESTERMANN, *Genesis III*, 120 ; SARNA, *Genesis*, 296 ; HAMILTON, *Genesis*, 534–35 ; COATS, *Genesis*, 286–288 ; WENIN, *Joseph*, 170ss.

<sup>607</sup> Le caractère fictif du stratagème n'ôte rien à la nature de la modalité d'expression que nous analysons. D'ailleurs, le fictif ne peut être efficace que sous des traits de vraisemblance.

## 2°) Texte B

En Ex 7, la signification du texte B est la connaissance de Yhwh à travers Moïse, son messenger. Deux forces sont en place : Yhwh et Pharaon. Ce dernier posait en effet la question : « Qui est Yhwh pour que j'écoute sa voix (= que j'obéisse à sa voix) [...] ? » (Ex 5,2). Il ne voulait pas reconnaître l'autorité de Yhwh. Dire donc « Je ne le connais pas » voulait signifier le rejet du rôle de Moïse comme messenger de Yhwh autant que de son autorité déléguée. De quel type de connaissance s'agit-il ? On sait que dans la culture égyptienne le Pharaon avait rang de dieu<sup>608</sup>. A propos de la question de Pharaon en 5,2, Cox dit : « it was, of course, not an admission of ignorance or a request of information. Personal identity and authority were at stake »<sup>609</sup>. Dans ce procès de révélation de l'identité de Yhwh, l'enjeu est l'identité de Moïse, comme messenger, et du peuple, comme appartenant à Yhwh.

Or, la performance des magiciens laisse croire à Pharaon qu'un dieu parmi d'autres se joue de son pouvoir. Dans ce rapport de forces, Moïse finit par être reconnu dans son rôle de messenger, puisque Pharaon les appelle lui et Aaron, et leur demande de supplier Yhwh en sa faveur (cf. Ex 8,4 : *הַעֲתִירוּ אֵלַיִהוּ*). Le texte B a donc servi à authentifier Moïse comme messenger de Yhwh, puisqu'il doit, cette fois, rapporter à Celui qui l'a envoyé le message de Pharaon. Mais la reconnaissance que Yhwh n'est pas un dieu comme les autres n'est pas encore établie. Le roi et sa cour devraient savoir « qu'il n'existe pas de pareil à Yhwh, notre Dieu » (8,6 : *אֵין כִּיהוָה אֲלֵהֵינוּ*). La confirmation viendra des magiciens qui reconnaîtront la main de Dieu et le feront savoir à Pharaon (cf. 8,15). Cette dimension cognitive n'implique pas que Pharaon se soumettra à Yhwh, comme le démontre la suite du récit.

## 3°) Texte C

En Nb 16, dans le cercle des responsables de la communauté, l'autorité de Moïse et d'Aaron est contestée par Coré, Datân, Abirâm et un groupe de 250 personnes. Selon les contestataires, Moïse et Aaron ne doivent pas se hisser au-dessus du peuple parce que tout le peuple est saint (16,3 : *כִּי כָל־הָעֵדָה כָּלָם קֹדְשִׁים*) et Yhwh est en son sein (16,3 : *וּבְחֻכָּם יְהוָה*). La position sacerdotale d'Aaron telle que Moïse l'a disposée (cf. Nb 3–4) est contestée en même temps que celle de Moïse. C'est l'ordre des relations qui est remis en question. Le texte C introduit un test servant à démentir les propos des rebelles et à (r)établir l'autorité de Moïse, comme le remarquaient Knierim et Coats : « in accord with the knowledge formula, the destruction

<sup>608</sup> Voir ERMAN–RANKE, *Civilisation égyptienne*, 78ss.

<sup>609</sup> COX, « Hardening Pharaoh's Heart », 296. La remarque de Cox est bien juste, mais peut-être faudrait-il considérer le fait que, de fait, Pharaon pouvait ne pas connaître Yhwh, le Dieu des Hébreux.

destruction of the rebels establishes Moses' authority to lead the people »<sup>610</sup>. Il faudrait ajouter « au nom de Yhwh ». La signification du texte serait donc que Moïse symbolise la « présence » de l'autorité même de Yhwh au sein du peuple<sup>611</sup>. Du point de vue de la fonction du récit, un tournant est ainsi signalé, où les relations entre les personnages subissent une métamorphose : le rôle de Moïse comme guide du peuple ne souffrira plus de contestation. Toute velléité de revendication de la place de Moïse est ainsi liquidée.

Ces trois textes ont, en plus de l'identité de leurs structures<sup>612</sup>, la même *fonction narrative*<sup>613</sup> : indiquer une transition dans la trame narrative et surtout un changement qualitatif dans la relation entre les personnages acteurs en faveur du locuteur. Ils ont aussi la même *signification* : celle de révéler un aspect incertain ou inconnu de certains personnages (dans le monde du récit) : les frères de Joseph sont reconnus « crédibles » (Texte A) ; Moïse est reconnu « messenger de Yhwh » par Pharaon (Texte B) ; l'origine divine de l'autorité en vertu de laquelle Moïse a agi devient évidente pour le peuple (Texte C). Il existe donc un authentique modèle littéraire que nous avons appelé « textes d'épreuve de révélation » (cf. ידעו)<sup>614</sup>. Voyons

<sup>610</sup> KNIERIM – COATS, *Numbers*, 209.

<sup>611</sup> L'apologie de l'autorité d'Aaron advient en Nb 17.

<sup>612</sup> L'importance d'une étude de la structure est connue ; on pensera à titre illustratif aux poèmes à forme fixe tel que le *Sonnet* ; exemple cité par RICHTER, *Exegese*, 140, que BLUM, « *Formgeschichte* », 34 n. 8, n'a pas remarqué. Quant aux genres littéraires en général, voir notamment KOCH, *Formgeschichte* ; HARDMEIER, *Texttheorie*. La pertinence de la critique des formes pour la recherche actuelle est re-conceptualisée et réévaluée par une série d'études : KNIERIM, « Form Criticism Reconsidered », 435-468 ; SWEENEY – BEN ZVI, (éd.) *The Changing Face*. Il s'agit en réalité de la recherche de modèles employés dans les pratiques discursives.

<sup>613</sup> C'est le contexte littéraire (*Sitz in der Literatur*) qui permet de mettre en évidence la fonction du schéma que nous avons élaboré. Melugin l'appelle « a *textually portrayed setting* » : MELUGIN, « Recent Form Criticism », dans SWEENEY – BEN ZVI, (éd.) *The Changing Face*, 58 (C'est l'auteur lui-même qui souligne) ; voir aussi BERMAN, *Analogy*, 8 ; 213-214.

<sup>614</sup> Les critères qui permettent de reconnaître un « genre littéraire » ont été formulés par RICHTER, *Exegese*, 131 : « Als allein zulässiger Ansatzpunkt ist die Form, somit eine strukturierte Einheit, erkannt worden. Diese strukturierte Form begegnet in naher Verwandtschaft wiederholt, und zwar derart, daß die einzelnen Formen literarisch unabhängig voneinander sind. Diese verwandte Formengruppe wird unter dem Begriff « Gattung » zusammengefaßt ». Il est hors de notre sujet de vérifier que Gn 42,33-43,14 ; Ex 7,17-21 ; Nb 16,28-33 et Jos 3,10-4,13 appartiennent à des milieux littéraires différents. La question du « Sitz im Leben » (voir RICHTER, *Exegese*, 145-148) telle qu'elle a traditionnellement été abordée cède la place à la question du modèle utilisé dans la communication ; ce concept, traduit en langage actuel, serait, d'après Blum, « a matter of the textually pragmatic dimensions of genre », selon BLUM, « *Formgeschichte* », 35.

comment ce genre entre dans la configuration du récit de la traversée du Jourdain (Jos 3–4)<sup>615</sup>.

#### 4. LE RECIT DU PASSAGE (JOS 3,1-4,19) : L'ENTREE EN CANAAN COMME SIGNE

Le modèle des textes-« *בְּזֵאת יָדַעְךָ כִּי* » ou textes d'épreuve de révélation, aide à reconstruire l'organisation de Jos 3,1-4,19. Cette péricope est délimitée en fonction de l'espace et du mouvement des fils d'Israël sous les directives de Josué (cf. 1,2 : « toi et ce peuple »). Car, le narrateur informe le lecteur en 3,1 que c'est Josué qui se lève (*וַיִּשָּׁע יְהוֹשֻׁעַ בְּבֹקֶר*), et qu'avec le peuple, ils se déplacent *de Shittim au Jourdain* (*וַיֵּצְאוּ מִשִּׁטִּים עַד-הַיַּרְדֵּן*). La conclusion est indiquée en 4,19, où le lecteur est à nouveau informé que le peuple est passé *du Jourdain* à une autre localité : Guilgal (*וְהָעָם עָלוּ מִן-הַיַּרְדֵּן... וַיַּחֲנוּ בְּגִלְגָל*). Entre ces deux moments, le passage du Jourdain comme épreuve de révélation (3,10-4,13) sera précédé en amont, c'est-à-dire en 3,2-9, par le problème du chemin inconnu et la promesse de Yhwh à Josué de l'exalter aux yeux des fils d'Israël. Au point de vue narratif, la promesse répond au besoin de certitude exprimé par les tribus de l'Est que Yhwh assistera le protagoniste (cf. 1,17). En aval, la promesse est accomplie (4,14-19) : les fils d'Israël « craignent » Josué et les prêtres porteurs de l'Arche, sous ses ordres, sortent des eaux<sup>616</sup>.

##### 4.1 En amont du signe : le problème de la « reconnaissance » (Jos 3,1-13)

Le rôle argumentatif que jouera le récit de la traversée est introduit par la mise en place progressive de l'argument lui-même, c'est-à-dire la connaissance par le peuple (cf. le verbe *יָדַע* en 3,4 ; 3,7 ; 3,10 ; le peuple est le sujet grammatical) du chemin, qui fait signe en fait à la relation du protagoniste avec Yhwh.

<sup>615</sup> On ne s'occupera pas dans cette analyse des discussions sur la nature de Jos 3–4. CAMPBELL–O'BRIEN, *Deuteronomistic History*, 113, après avoir constaté, avec d'autres commentateurs, la complexité d'une critique des sources de ce passage, estiment que « [a] change to a genre-critical approach may generate insight ». Ils en concluent : « If the genre is recognized as "the script for a liturgy," the core of chaps. 3–4 gives the text for a liturgy while a number of liturgical annotations point to options or cautions. [...] In our judgment, a simple present-text reading is out of the question ». Il faut distinguer la nature et la fonction littéraires d'un texte dans son contexte littéraire, de sa fonction ou son usage dans son contexte social. Ce qu'ils appellent « the function of many narrative texts » est de ce point de vue très ambigu. Mais c'est là une limite du concept même de *Sitz im Leben* de la critique traditionnelle des genres. Pour une réévaluation, voir SWEELEY–BEN ZVI (éd.), *Changing Face*.

<sup>616</sup> Les problèmes de Jos 3–4 affrontés dans la deuxième partie de notre étude ne seront plus rediscutés dans ce chapitre. Le lecteur se reportera au chapitre 3 (analyse de Jos 3,7 ; 4,14) et au chapitre 4 (analyse de Jos 4,10.12).

## 4.1.1 Le problème du chemin : vv.2-4

Après l'introduction (3,1), la narration se développe autour du verbe *ירעל* : en 3,2-4, les intendants passent au milieu du peuple dans le camp et lui donnent des consignes (vv.3-4) en ces termes :

כְּרֹאוֹתֵכֶם אֶת אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה	Lorsque vous verrez l'Arche de l'alliance de
אֱלֹהֵיכֶם	Yhwh votre Dieu,
וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם נֹשְׂאִים אוֹתוֹ	Et les prêtres lévites la portant,
וְאַתֶּם תִּסְעוּ מִמְּקוֹמְכֶם	Vous (donc) mettez-vous en mouvement de
וְהִלַּכְתֶּם אַחֲרָיו	vos lieux et marchez à sa suite.

Ce v.3 indique le signal et l'ordre de procession : suivre l'Arche. Cette consigne est large. Le v.4 fournit alors la spécification nécessaire. La particule *אך* (« seulement »), en effet, sert de limitation<sup>617</sup> et explique *comment* suivre l'Arche. Le premier membre du verset (v.4a) insiste sur le maintien de la distance, sous une formulation tout d'abord positive (respecter la distance : *רחוק יהיה ביניכם ובינו*) et ensuite négative (la non-proximité : *אל-תקרבו*). Ce style qui consiste à dire la même chose en une tournure positive puis négative est une forme d'emphasis (cf. 1,5). Pourquoi cette insistance sur la distance ? C'est au v.4b que la raison est fournie : *למען אשר-תדעו את-הדרך* (« afin que vous *sachiez* le chemin »). Vient enfin la motivation (כִּי) pour clore le discours : *כי לא עברתם בדרך מתמול שלשום* ; le chemin ne leur est connu ni d'hier ni d'avant-hier. Ce discours des intendants, on le voit, attire l'attention sur l'importance de la distance entre le peuple et l'Arche qui lui servira de guide.

Faut-il pour cela une distance d'environ deux mille coudées (v.4a *במדה כאלפים*) entre le peuple et l'Arche ? Pour d'aucuns, il s'agit de marquer la sainteté de l'Arche<sup>618</sup>. Si c'était le cas, il faudrait alors expliquer le fait que l'Arche sera, par la suite, au sein du peuple : elle passe devant le peuple (*לפני העם*), et les troupes l'escorteront (cf. 4,13 ; voir 6,8-9). Cette distance de deux mille coudées semble avoir une autre explication. Si nous considérons la préoccupation de ces versets, à savoir le chemin, la fonction de l'Arche comme guide du peuple en devient la clé. Il est en effet

<sup>617</sup> Voir ANDERSEN, *Sentence*, 173.

<sup>618</sup> Voir le point de vue de BUTLER, *Joshua*, 45-46, sur 3,4 : « We expect this to be given theological reasoning. The ark could be explained as the symbol of divine presence. Israel would be warned to keep its distance from the danger of the divine presence (e.g. Exod 33:17-23). This is not the case here. Here the problem is one of transportation. Israel is entering foreign territory. She must have a guide. That is the ark. [...] Such a great distance does not derive from the need to follow the ark to find one's way. Again we have signs of theological reflections. The concept of keeping a distance from divine holiness has entered the passage ». L'auteur n'est pas parvenu à rendre raison de sa rigoureuse lecture du texte qui fait de l'arche un guide. La distance, on le verra, n'est pas du tout étrange.

question de tout un peuple. Pour mettre le guide<sup>619</sup> en *vue* dans ce contexte, il faut créer une distance proportionnelle à la taille de la foule afin de rendre l'Arche visible à tous et d'assurer ainsi une marche ordonnée<sup>620</sup>. Les vv.3-4 préparent donc le peuple à maintenir un espacement efficace, d'autant plus que le *chemin* lui est inconnu. Il s'agit en somme d'une directive réaliste, d'une part, et, de l'autre, d'un besoin de préparation des esprits au « merveilleux », c'est-à-dire à la traversée du Jourdain.

Cette problématisation du chemin soulève naturellement une question : à quoi sert-il de faire passer le peuple par le lit du fleuve, quand passer par un gué serait vraisemblablement plus simple (cf. Jos 2,7.22-23) ? Aucune allusion à une stratégie militaire montrant que le peuple veut déjouer la vigilance de l'ennemi<sup>621</sup> n'étant faite, on estime que le récit procède à l'élaboration de la raison de cette option.

#### 4.1.2 La promesse d'exaltation de Josué : vv.5-10

En 3,5-10, Josué entre en scène pour organiser la traversée. Ces vv.5-10 constituent une unité repérable à la structure rhétorique des adresses, en particulier aux personnages qui prennent la parole. Elle se présente comme ceci :

- v.5 Josué au peuple
- v.6 Josué aux prêtres
- vv.7-8 Yhwh à Josué
- v.9 Josué aux fils d'Israël
- v.10a Josué à [...] <sup>622</sup>

1°) 3,5-6 : Au v.5, Josué invite le peuple à se « préparer » pour le lendemain, car Yhwh opérera au milieu d'eux des merveilles (נִפְלְאוֹת) <sup>623</sup>. Il ne donne aucune autre directive pratique pour la traversée.

<sup>619</sup> En plus de la note de Butler citée ci-dessus, voir WOUDESTRA, *Joshua*, 81, et la remarque de BLUM, *Komposition*, 137 : « Jos 3f. (bes. 3,4), in welcher der vorausziehende אֲרִיִן בְּרִית יְהוָה dem Volk den Weg weist (!) » (Le point d'acclamation est de l'auteur) ; SICRE, *Josué*, 133. On lit déjà dans la Vulgate : « ut procul videre possitis ».

<sup>620</sup> C'est tout aussi vrai au niveau métaphorique : c'est la vision commune qui permet à un groupe de personnes de faire communauté, d'unir les forces et de relever ensemble les défis de la vie.

<sup>621</sup> Les explorateurs pourchassés par les hommes du roi de Jéricho attendent que ceux-ci passent pour rejoindre à leur tour le gué ! (cf. Jos 2,22ss).

<sup>622</sup> Sur cette disposition, voir aussi LANGLAMET, *Gilgal*, 60-63 ; et dans cette étude, au chapitre 3 (analyse de 3,7).

<sup>623</sup> Le silence sur ces נִפְלְאוֹת est d'autant plus frappant que le compte-rendu des deux explorateurs à Josué reprend presque littéralement ce que Rahab leur avait dit. C'est l'omission du passage éventuel du Jourdain en Jos 2,10, où la traversée à pied sec de la Mer des Joncs est précisément évoquée et dont on ne verra le parallèle qu'en 4,23, qui mérite notre attention. Dans le tableau ci-dessous, nous mettons en relief les reprises et les omissions :

Jos 2,9-10	Jos 2,24	Jos 4,23
------------	----------	----------

Les intendants l'avaient déjà fait (cf. vv.2-4). Au v.6, par contre, Josué ordonne aux prêtres de prendre (נשא : impératif) l'Arche de l'alliance et de passer (עבר : impératif) devant le peuple. Le verbe עבר signifie dans ce contexte « passer à travers » le peuple ou « traverser » le camp (cf. 3,2) pour prendre position en tête de file. On peut supposer que ces merveilles annoncées concernent le « chemin » inconnu, mais rien ne permet jusque-là d'établir cette relation.

2°) 3,7-9 : Ensuite, dans la disposition des adresses ci-dessus mentionnée, celle de Yhwh à Josué (vv.7-8) est centrale (au plan formel), et ce, grâce à la répétition de ויאמר (v.10a)<sup>624</sup>. En conséquence, le contenu de ce que Yhwh dit à Josué devient important pour la suite du récit. Les deux versets du discours indiquent deux actions : l'une sera accomplie par Yhwh (v.7) et l'autre par Josué (v.8). Avant d'examiner l'action de Yhwh lui-même, considérons celle dévolue à Josué : c'est un ordre aux prêtres :

וְכַתְּבוּ לָכֶם בְּיָמֵיכֶם עַד־קָצָה Quand vous arriverez aux limites des

<p><sup>9</sup> וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי־אֲנֹשִׁים יְדַעְתִּי בִּינְתָן יְהוָה לָכֶם אֶת־הָאָרֶץ וְכִי־נִפְלָה אִמְתְּכֶם עָלֵינוּ וְכִי נִמְנו כְּלִישְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם</p>	<p>וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהֵי־הוֹשֶׁעַ בִּינְתָן יְהוָה בְּיָדֵנוּ אֶת־כָּל־הָאָרֶץ</p>	
<p><sup>10</sup> כִּי שָׁמַעְנוּ אֶת אֲשֶׁר־הוֹבִישׁ יְהוָה אֶת־מִי יַם־סוּף מִפְּנֵיכֶם בְּצֹאתְכֶם מִמִּצְרָיִם  וְאֲשֶׁר עָשִׂיתָם לִשְׁנֵי מַלְכֵי הָאֲמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן לְסִיחֹן וְלַעֹג אֲשֶׁר הָחֳרַמְתָּם אוֹתָם</p>		<p>אֲשֶׁר־הוֹבִישׁ יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶת־מִי הַיַּרְדֵּן מִפְּנֵיכֶם עַד־עֶבְרָתְכֶם כְּאֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לְיַם־סוּף אֲשֶׁר־הוֹבִישׁ מִפְּנֵינוּ עַד־עֶבְרָנוּ</p>

Deux informations sont en effet données au v.10 : (i) l'assèchement (יבש) de la Mer des Joncs par Yhwh, et (ii) l'extermination (חרם) des rois Sihôn et Og. Ces deux événements auront leur parallèle dans la narration de Jos 3-4 : tout comme les rois Sihôn et Og ont été vaincus, de même les peuples dans la terre de Canaan seront vaincus (cf. 3,10), parce que Yhwh est au milieu des fils d'Israël. La preuve, par le signe de la traversée des eaux à pied sec, n'est pas dévoilée ; elle est produite par la narration. En 4,23, comme indiqué dans le tableau, le rapprochement du miracle du Jourdain (= le signe déjà dévoilé) à celui de la Mer des Joncs en est la confirmation.

<sup>624</sup> Selon HAWK, *Joshua*, 64, ce syntagme renvoie à ce qui suit : « The significance of this declaration receives particular emphasis from the narrator, who sets it apart by inserting a short tag ("Joshua said") between it and the rest of the speech (v.10a) » ; tandis que l'estime inutile BUTLER, *Joshua*, 39.



מֵי הַיַּרְדֵּן eaux du Jourdain,  
בַּיַּרְדֵּן תַּעֲמֹדוּ dans le Jourdain vous vous arrêterez.

La proposition בַּיַּרְדֵּן תַּעֲמֹדוּ laisse entendre que le peuple passera à travers le fleuve, à la suite des prêtres (cf. 3,2-4). Une telle possibilité rappelle une expérience que Josué a connue, non par ouï-dire (cf. Jos 2,10), mais parce qu'il appartient à la génération qui l'a vécue (cf. Jos 4,23). On ne peut pas ignorer ce trait particulier de l'économie du discours entre les deux interlocuteurs : Yhwh et Josué. Ce dernier du reste ne demande aucune précision. Pour le lecteur, l'énigme du chemin semble levée. L'inédit pour la génération sous la responsabilité de Josué sera le passage à travers le fleuve.

Il s'ensuit alors que la promesse faite par Yhwh de commencer à exalter (גִּדְּלוֹ *Piel*) Josué aux yeux des fils d'Israël est en relation avec ce chemin. On ignore encore *comment* cela se produira. Ce qui est évident, c'est la finalité : c'est afin que le peuple sache (יִדְעוּ) que, comme Yhwh fut avec Moïse, il sera avec Josué. Le verbe יִדְעוּ établit un lien entre le v.4 (*qatal*) et le v.7 (*yiqtol*). Il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, du même sujet grammatical : le peuple. L'objet de la connaissance est cependant différent : au v.4, c'est le « chemin » pour entrer dans le pays ; au v.7, c'est la présence de Yhwh avec Josué *comme* il fut avec Moïse. La problématique demeure par contre identique : révéler au peuple soit un chemin, soit une relation. C'est ici que les agents prennent de l'importance. Au v.4, le chemin sera indiqué au peuple par les prêtres ; et selon le v.7, c'est Josué lui-même qui donnera des ordres aux prêtres de demeurer dans le fleuve.

Comme on l'a déjà souligné, Josué comme témoin vivant de la première génération comprend ce à quoi peut renvoyer בַּיַּרְדֵּן תַּעֲמֹדוּ. En effet, l'expression, « se tenir debout *dans* le Jourdain », n'est pas ambiguë. La traversée merveilleuse du Jourdain ne sera pas uniquement une manière de signaler la présence de Yhwh ; elle servira également de chiffre de l'expérience mosaïque. Or le signe n'est pas destiné à Josué mais au peuple. Aussi, le protagoniste convoque-t-il ce dernier, au v.9, pour le lui annoncer : גִּשּׁוּ הֵנָּה וְשִׁמְעוּ אֶת־דְּבָרֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם (« approchez-vous ici et écoutez les hauts faits de Yhwh, votre Dieu »). Le syntagme דְּבָרֵי יְהוָה, que nous avons proposé de traduire par les « actes / hauts faits de Yhwh », serait en relation de parallélisme sémantique avec l'annonce précédente : נִפְלְאוֹת : נַעֲשֶׂה יְהוָה בְּקִרְבְּכֶם (v.5 : « Yhwh fera au milieu de vous des merveilles »)<sup>625</sup>. En d'autres termes, les merveilles que Yhwh opérera sont les faits que Josué énoncera.

3°) 3,10 : En somme, le compte-rendu des explorateurs annonçant la victoire assurée par Yhwh dans la terre (cf. 2,24) et la promesse de 3,7 font de l'adresse de Josué en 3,10ss une réponse à 1,17 sur la présen-

<sup>625</sup> Ce terme évoque souvent les actes de salut (ou de jugement) de Yhwh ; voir Ex 3,20 ; 34,10 ; Jg 6,13 ; Mi 7,15 ; Ne 9,17.

ce/assistance de Yhwh. Le protagoniste en effet annonce au peuple : בָּזֹאת תֵּדְעוּן כִּי אֵל חַי בְּקִרְבְּכֶם (« par ceci vous saurez qu'un Dieu vivant est au milieu de vous »). Il est de nouveau question de « connaissance » (יָדַעַתְּ) dont le peuple est le sujet. L'objet cette fois n'est ni le chemin (v.4), ni la présence de Yhwh à Josué (v.7), mais la présence du Dieu vivant au milieu des fils d'Israël, le peuple. Si 3,7 fournit une assurance en réponse à 1,17, quelle relation y a-t-il entre la présence de Yhwh à Josué (cf. 1,5 ; 3,7: אֲהִיָּה עִמָּךְ) et la présence du Dieu vivant au milieu de peuple ? Au point de vue du sens, c'est identique, car Yhwh ne peut pas être avec Josué sans être avec le peuple. Cette loi de transitivité est obvie : si Yhwh est avec le peuple et celui est avec Josué, donc Yhwh est avec Josué. Mais la signification de cette présence en jeu dans notre contexte – ou l'enjeu de la signification de cette présence – est la victoire sur les peuples ennemis énumérés en 3,10 : ... וְהוֹרַשׁ יוֹרִישׁ מִפְּנֵיכֶם אֶת-הַכְּנַעֲנִי (« et vous déposséderez assurément devant vous les Cananéens ... »). Les deux aspects sont liés sans se confondre<sup>626</sup>. Il faut l'établir.

Nous retrouvons deux occurrences qui serviront à établir l'interprétation que nous proposons de 3,10<sup>627</sup>. Premièrement, en Jg 6, sous le joug de Madiân les fils d'Israël crient vers Yhwh (cf. Jg 6,7) qui leur répond en envoyant son ange (v.11). Celui-ci jette son dévolu sur Gédéon, le saluant en ces termes : יְהוָה עִמָּךְ גִּבּוֹר הַחַיִּל (v.12). Gédéon lui répond (v.13) :

בִּי אֲדֹנִי וַיֵּשׁ יְהוָה עִמָּנוּ	Pardon maître, si <i>Yhwh est avec nous</i>
וְלָמָּה מִצָּאֵתָנוּ כָּל-זֹאת	Et pourquoi trouvons-nous tout cela
וְאֵיהָ כָּל-נִפְלְאוֹתָיו אֲשֶׁר	Et où sont toutes les <i>merveilles</i> que nous ont
סִפְּרוּ-לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ	racontées nos pères
לֵאמֹר הֲלֹא מִמִּצְרַיִם הֶעֱלָנוּ יְהוָה	Disant : « N'est-ce pas d'Égypte que Yhwh
	nous fit monter ! »
וְעַתָּה נָתַשְׁנוּ יְהוָה וַיַּתְּנוּנוּ בְּכַף-מָדִיָּן	Et à présent Yhwh nous a abandonnés et nous
	a livrés à la main de Madiân

L'expression employée par Gédéon dans cette réponse, à savoir יְהוָה עִמָּנוּ (suffixe pluriel), se veut l'équivalent de celle utilisée par l'ange : יְהוָה עִמָּךְ (suffixe singulier). Et la signification de ce syntagme s'y trouve également dévoilée. Un lien de causalité est établi entre la présence / absence de Yhwh et l'oppression de Madiân. Car, dit Gédéon, « si Yhwh est avec nous, et pourquoi (וְלָמָּה) tout cela nous arrive-t-il ? ». Il entend par là l'oppression de Madiân, qui est la négation de ce qu'ils ont entendu raconter par les pères, c'est-à-dire les actes de salut jadis opérés par Yhwh : il les fit monter d'Égypte ; il les libéra de la terre de servitude. Ensuite,

<sup>626</sup> Selon PREUB, « ... ich will mit dir sein ! », 154, la présence de Yhwh s'exprime de multiples manières : « Der Gott, welcher sein geleitendes Mitsein verheißt, geht selber mit mit seinem Segen, seinem Beistand und seiner (militärischen) Hilfe ».

<sup>627</sup> Pour une étude de la formule de l'assistance de Yhwh en général, voir l'article de PREUB, « ... ich will mit dir sein ! », 139-173.

dans l'ultime réplique de Yhwh en Jg 6,16, s'établit le lien entre « présence de Yhwh » et « victoire sur Madiân » : [1] *כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ* [2] *וְהָכִיתָ אֶת מִדְיָן* (« car je serai avec toi et tu frapperas Madiân »). La présence/assistance de Yhwh est gage de victoire sur l'ennemi.

Deuxièmement, en Nb 14,40-45, le peuple veut de sa propre initiative aller dans la terre. Moïse les en dissuade en ces termes : [1] *כִּי אֵין יְהוָה* [2] *בְּקִרְבְּכֶם* ; [2] *וְלֹא תִנָּכְפוּ לִפְנֵי אֹיְבֵיכֶם* (cf. 14,42 : « [1] car Yhwh n'est pas au milieu de vous [2] et ne soyez pas matés par vos ennemis »)<sup>628</sup>. Il leur déconseille d'y aller à cause du « non-être-au-milieu-d'eux-de-Yhwh », de peur qu'ils ne soient vaincus par l'ennemi. La même structure binaire apparaît comme ci-dessus illustré par Jg 6,16 : *יְ - ו* [2] *- X* [1] *כִּי* [1]. On la retrouve en Jos 3,10 : [...] *וְהוֹרֵשׁ יוֹרִישׁ מִפְּנֵיכֶם* [2] / *בְּקִרְבְּכֶם* [1] *כִּי אֵל הִי בְּקִרְבְּכֶם*. La présence de Yhwh au milieu des fils d'Israël est une garantie de leur victoire sur les peuples de la terre de Canaan. À la suite du premier exemple fourni tantôt, l'être-avec de Dieu au leader ou au peuple traduit fondamentalement le même concept : l'assistance de Yhwh, dans ce cas. Par ailleurs, en Jos 3,10, Yhwh est appelé « Dieu vivant ». L'épithète *אֵל חַי*<sup>629</sup> traduit d'ordinaire l'attribut du Dieu présent avec puissance à son peuple, qu'il sauve (cf. 1 S 17,26 ; Ps 42,3), ou ramène dans sa demeure (cf. Os 2,1 ; Ps 84,3).

Ces différents parallèles invitent à préciser le rapport entre les deux membres de la subordonnée en 3,10. Au lieu d'une simple complétive dans la subordonnée composée de <... *כִּי* ... *וְ* ...> (*וְהוֹרֵשׁ ... בִּי ... וְהוֹרֵשׁ*), trois interprétations seraient possibles : 1°) la connotation de causalité permettrait la traduction suivante : « vous saurez (que), puisque le Dieu vivant est au milieu de vous, vous déposséderez certainement... ». 2°) Considérant le *waw* dans *וְהוֹרֵשׁ* comme introduisant une finale (ou une consécutive), on rendrait la proposition en ces termes : « vous saurez que le Dieu vivant est au milieu de vous *afin que* vous dépossédiez totalement ... ». 3°) On aurait tout simplement deux complétives : « vous saurez que le Dieu vivant ... et que vous déposséderez ... ». Au point de vue du sens, le résultat est identique : l'assistance de Yhwh est gage de victoire. « Yhwh avec Josué » est tout à fait l'équivalent de « Yhwh est au milieu du peuple ». Une première réponse sera ainsi donnée à la requête des tribus transjordanienues.

Le second aspect de la demande des tribus, à savoir « que Yhwh soit avec Josué *comme* il fut avec Moïse » (cf. 1,17), attend encore une réponse<sup>630</sup>. Ainsi, l'élément point critique – c'est-à-dire celui par lequel le peuple

<sup>628</sup> Voir aussi Dt 1,42.

<sup>629</sup> Voir KREUZER, *Der lebendige Gott*, 260-262 : « Der lebendige Gott ist hier der, der inmitten seines Volkes ist, und diese Beziehung zeigt sich in seinem machtvollen Eintreten, im Blick auf die folgenden Ereignisse heißt das schon », 260-61 ; voir aussi POLA, « Leben », 251-252.

<sup>630</sup> Certains commentateurs estiment qu'il s'agit d'un souhait et non d'une « condition ». Compte tenu de la signification de l'idiome à peine présentée, il nous semble que dans le

discernera la présence de Yhwh – devient ce parallèle avec Moïse qui sert de repère<sup>631</sup>. Quel sera le signe révélateur ? Quel qu'il soit, il devra être caractéristique de la relation Moïse–Yhwh. Le syntage בְּיָמָה (3,10), indéfini, indexe en substance le moyen par lequel le peuple reconnaîtra la « présence de Yhwh ». Or, l'auditeur ou le lecteur a déjà entendu problématiser la question du chemin (cf. 3,4) et l'arrêt du peuple dans le lit du Jourdain (cf. 3,8), sans oublier l'écho de l'expérience de Josué par la voix de Rahab (cf. 2,10). Le mode par lequel le peuple entrera dans la terre devient un signe à double fonction : 1°) établir le rôle de Josué comme Serviteur de Yhwh à la place de Moïse ; 2°) et par voie de conséquence, (r)assurer le peuple qu'il sera victorieux des ses ennemis. Josué annoncera à cette fin le signe qui servira d'épreuve révélatrice.

#### 4.1.3 L'annonce de l'événement révélateur : vv.11-13

Josué annonce<sup>632</sup>, dans les termes suivants, ce qui prouvera la présence de Yhwh :

v.11	הִנֵּה אֲרוֹן הַבְּרִית אֲדֹנָי כָּל-הָאָרֶץ עִבֵּר לִפְנֵיכֶם בַּיַּרְדֵּן	Voici l'Arche de l'Alliance du Maître de toute la terre traversant devant vous le Jourdain.
------	--	--

---

monde biblique (vétéro-testementaire) les troupes n'affrontent pas l'ennemi avec le simple souhait que « Yhwh soit avec le chef (ou avec elles) ». On s'assure que la divinité va en guerre avec son peuple : voir Jos 7 ; 8 ; 10 ; 11 ; etc. ; Nb 14 ; 1 S 13,11ss. Pour la littérature, on verra VAUX, *Institutions* II, 73-86 ; MILLER, Jr., *Warrior*, 156 (« *Holy Warfare as 'synergism'* »).

<sup>631</sup> Le type de raisonnement à l'œuvre dans la rhétorique de ce texte est, avons-nous dit, analogique. Il ne s'agit plus de la simple comparaison manifestée en surface par כְּאַשֵּׁר, mais du mode de raisonnement dans le dialogue entre Josué et les tribus à propos de l'engagement aux côtés des frères pour le combat. D'après ARISTOTE, *Rhétorique* 1368a, τὰ δὲ παραδείγματα τοῖς συμβουλευτικοῖς ἐκ γὰρ τῶν προγεγονόντων τὰ μέλλοντα κατὰ μαντευόμενοι κρίνομεν (« Les exemples conviennent au genre délibératif ; car c'est d'après le passé que nous augurons et préjugeons de l'avenir »). La délibération ici est une décision (σύγκρισις) intellectuelle sur un élément inconnu (la relation Yhwh-Josué) à partir d'un exemple du passé (la relation Yhwh-Moïse). Ce type de raisonnement correspondra plus tard à la הוֹרָא שוֹמֵר des rabbins (sur le sujet, voir BASTA, *Gezerah Shawah*). Le rapport entre les deux traditions intellectuelles est examiné dans LIEBERMAN, *Hellenism*, 58-62. D'après FISHBANE, *Interpretation*, 361, « the historiographer of Josh. 3-5 was not at all concerned with historical reportage as such, 'wie es eigentlich gewesen'. To him, what 'really happened' at the crossing of the Jordan, as a prelude to the conquest, was a remanifestation of divine redemptive power. The typological description of the 'events' is thus, at once, a reordering of the facts at hand and an aggadic interpretation of them ». Comme on le constate, cet auteur retrouve le principe herméneutique des rabbins déjà dans l'exégèse intra-biblique activée par le travail de l'auteur de Jos.

<sup>632</sup> Compte tenu des occurrences du modèle élaboré ci-dessus, il est difficile d'y voir des paroles de prophète au sens propre du terme, comme le pense BUTLER, *Joshua*, 48 : « God has been talking through the prophet Joshua announcing his great act ».

v.12	וְעַתָּה קְחוּ לָכֶם שְׁנֵי עָשָׂר אִישׁ מִשִּׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ־אַחֶד אִישׁ־אַחֶד לְשִׁבְט	Et maintenant, prenez douze hommes des tri- bus d'Israël, un homme par tribu.
v.13	וְהָיָה כְּנוּחַ כַּפּוֹת רִגְלֵי הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי אֲרוֹן יְהוָה אֲרוֹן כָּל־הָאָרֶץ בְּמִי הַיַּרְדֵּן מִי הַיַּרְדֵּן יִכְרֹתוֹן הַמַּיִם הַיֹּרְדִים מִלְּמַעְלָה וַיַּעֲמְדוּ גֵר אֶחָד	Et lorsque la plante des pieds des prêtres por- teurs de l'Arche de Yhwh, le <i>Maître de toute la terre</i> , reposera dans les eaux du <i>Jourdain</i> , les eaux du <i>Jourdain</i> se couperont, [c'est-à- dire] les eaux descendant de l'amont, et elles s'arrêteront en une co- lonne.

Ces versets sont marqués par des expressions indiquant l'unité du pas-  
sage (vv.11-13) : אֲרוֹן כָּל־הָאָרֶץ (le Maître de toute la terre ; v.11/v.13)  
et יַרְדֵּן (le Jourdain ; v.11 // v.13). L'épithète divine, elle-même, signifie la  
royauté de Yhwh sur la création, sa puissance sur la nature (cf. Mi 4,13 ; Za  
4,14 ; 6,5 ; Ps 97,5)<sup>633</sup>. Ce qualificatif renforce le caractère extraordinaire  
de l'événement qui va se produire pour prouver la présence de Yhwh, et  
que ces versets 11-13 énoncent, surtout si l'on considère qu'il invite le peup-  
le à écouter les actes de Yhwh (דְּבַרֵּי יְהוָה), leur Dieu (cf. 3,9).

En effet, au v.11, Josué voit l'Arche qui est en train de passer *dans* le  
Jourdain devant le peuple. C'est la syntaxe de la phrase qui autorise cette  
compréhension. La tournure הֵנָּה + « participe présent » traduit un futur  
immédiat<sup>634</sup> : l'Arche de l'Alliance *va* passer .... Le v.12 ensuite, souvent  
jugé insolite dans son contexte, commence par וְעַתָּה. Cette locution adver-

<sup>633</sup> Cette épithète de Yhwh est interprétée dans un sens universaliste par ABEL-DU BUIT, *Josué*, 26 n.a ; il s'agirait de toute la terre. D'autres y ont plutôt lu la terre de Canaan : voir KREUZER, *Der Lebendige Gott*, 262-64 ; LANGLAMET, *Gilgal*, 114-115 ; WOUDTRA, *Joshua*, 85 ; HAWK, *Joshua*, 65. Les occurrences de l'épithète renvoie à la Seigneurie de Yhwh comme puissance agissante qui domine et transforme la « terre » : les montagnes fondent comme cire (Ps 97,5) ; la victoire des exilés est annoncée comme une opération de transformation de la nature : les cornes deviennent de fer, les sabots de bronze (Mi 4,13) ; Yhwh porte à son accomplissement ce qu'il a commencé (Za 4,14) ; les quatre vents deviennent l'expression de la force de Yhwh sur la nature (Za 6,5). En Jos 3,11.13 s'annonce donc une action de Yhwh sur la nature, en l'occurrence sur les eaux du Jourdain (cf. Ex 14,21 : l'action des vents sur la mer). Voir en ce sens le rapprochement avec le Ps 114 par OTTO, *Mazzotfest*, 186-189. Au v.7, le psalmiste dit : מִלְּפָנֵי אֲרוֹן חֹלֵי אֶרֶץ : Remarquons aussi que le Seigneur n'a pas encore pris possession du pays, car sa demeure n'y est pas encore établie.

<sup>634</sup> JOÜON 121e.

biale est une inférence logique<sup>635</sup>. L'ordre de choisir douze hommes souligne alors que l'information du v.12 dépend logiquement du v.11. Il tient par ailleurs en réserve le rôle que ces douze hommes représentant les douze tribus<sup>636</sup> auront à jouer. D'où viendrait à Josué cette prescience si ce n'était de Yhwh ?<sup>637</sup> Les deux versets s'articuleraient de la façon suivante : v.11 « voici que l'Arche de l'alliance va traverser devant vous dans le Jourdain » ; v.12 « *alors*, choisissez douze hommes... ». Au v.13, enfin, Josué annonce une autre action du Maître de toute la terre : « dès que les pieds des porteurs de l'Arche auront touché les eaux du Jourdain, celles-ci s'arrêteront ».

Ce discours de Josué énonce – ou introduit – les trois moments du récit, qui correspondent aux trois étapes de la traversée, mais à rebours<sup>638</sup> : le v.11 annoncerait la scène finale (4,10-13) ; le v.12 anticiperait la scène centrale (4,1-9) ; et le v.13 introduirait la scène initiale (3,14-16). Ce mouvement ternaire correspondant bien à la deuxième partie du genre des textes d'épreuve de révélation ci-dessus élaboré (voir aussi l'annexe 1). Les éléments fournis dans les vv.11-13 obéissant à la logique du modèle, cette annonce fonctionne comme un sommaire proleptique<sup>639</sup> du récit du passage.

#### 4.2 Le signe révélateur : le chemin à travers le Jourdain (3,14-4,13)

Le passage se présente en trois scènes, comme on vient de le suggérer, et c'est en 3,14 que le peuple se met en mouvement pour traverser le Jourdain. Le début du verset l'indique : וַיְהִי בִּנְסֻעַ הָעָם מֵאֶהְלֵיהֶם לַעֲבֹר אֶת-הַיַּרְדֵּן (« et quand le peuple *se mit en route*, à partir de leurs tentes, *pour traverser* le Jourdain... »). Avant d'analyser les scènes elles-mêmes, considérons quelques problèmes que soulève une lecture de l'ensemble. Nous en examinons deux : premièrement, le verbe caractéristique du récit, עָבַר, pose un problème de sémantique, et deuxièmement, la proposition תָּמוּ אֲשֶׁר כֻּ/לָּעָבַר

<sup>635</sup> ABEL-DU BUIT, *Josué*, 26, traduisent : « Dès maintenant choisissez douze hommes... ». Ce nous semble une interprétation intéressante du texte. Le sens littéral temporel de וְעַתָּה dans cette locution n'est cependant pas obligatoire. Dans un discours argumentatif, on dit du reste « et alors » en Français, « and now » en Anglais, « e ora » en Italien, etc., sans qu'il soit question du temps actuel du locuteur, mais de la logique interne du discours.

<sup>636</sup> Pour expliquer la relation entre 3,12 et 4,2, certains commentateurs proposent l'idée d'un suspense « al fine di rendere nel lettore più intensa la curiosità di conoscere il perché della scelta », dit BALDI, *Giosuè*, 33; voir aussi ABEL-DU BUIT, *Josué*, 26 ; pour un avis contraire voir SOGGIN, *Josué*, 48.

<sup>637</sup> C'est ce que confirmera la réaction du peuple. En 1 R 3,28, face à l'exploit de la sagesse « surhumaine » de Salomon, la réaction est identique (cf. יִרְאַוּ). Le peuple y a vu quelque chose de divin.

<sup>638</sup> D'autres commentateurs du texte avaient parlé de « prédiction » sans montrer de manière précise le parallèle avec la partie « récit » ; voir BUTLER, *Joshua*, 48 ; voir cependant la tentative de BIEBERSTEIN, *Josua*, 305-308, spécialement à la page 308.

<sup>639</sup> Sur ce concept, voir SKA, « Sommaires proleptiques », 315-26.

כָּל־הַנּוֹי/הָעָם (3,17 ; 4,1 ; 4,11) soulève une difficulté d'ordre syntaxique pour l'interprétation du récit.

#### 4.2.1 Observations préliminaires

Le verbe  $\sqrt{\text{עבר}}$  est le terme-clé de ce récit (cf. 3,1.4.6.11.14.16.17 ; 4,1.3.5.7.8.10.11.12.13.14.22.23). Il mérite en conséquence une particulière attention, surtout quant à sa polysémie. Il signifie, selon les contextes, « passer à travers » ou « aller d'un point à un autre ». Avec le syntagme  $\sqrt{\text{עבר}} \text{ לפני}$ , cette signification de base est modifiée pour signaler un alignement. Par exemple, en 3,6, Josué donne un ordre aux prêtres porteurs de l'Arche, et l'on y rencontre la proposition :  $\sqrt{\text{ועברו לפני ה'}}$ . Le narrateur ajoute immédiatement après :  $\sqrt{\text{וילכו לפני ה'}}$ . Il s'agit non de la traversée du Jourdain<sup>640</sup>, mais simplement de la mise en ordre des groupes par l'instruction aux prêtres d'« aller » ( $\sqrt{\text{הלך}}$ ) devant le peuple<sup>641</sup>.

Le second constat provient du caractère aspectuel de  $\sqrt{\text{עבר}}$  qui est un verbe de mouvement<sup>642</sup>. Les commentateurs le passent souvent sous silence<sup>643</sup>. Or, il peut s'agir de l'action en son commencement (aspect inchoatif), son déroulement (progressif) ou son achèvement (perfectif). A ceci ajoutons l'importance de la « syntaxe de la narration » (*wayyiqtol*) qui permet de déterminer la ligne narrative des scènes que nous analyserons<sup>644</sup>. Si l'on tient rigoureusement compte de tous ces éléments, la sous-unité 3,14-17 ne peut pas être considérée comme le récit de toute la traversée<sup>645</sup>, car le verbe  $\sqrt{\text{עבר}}$  n'y apparaît pas sous la forme *wayyiqtol*. En somme, polysémie, aspect verbal et syntaxe narrative sont des paramètres à considérer dans le traitement de ce verbe-clé.

Quant à la proposition  $\sqrt{\text{עבר}} \text{ לפני ה'}$  (3,17 ; 4,1.11), elle revient comme un « refrain » et n'indique pas en soi l'achèvement de la traversée du Jourdain. Elle est en fait indéterminée. Son sens spécifique dépend du contexte, comme on verra dans l'analyse des différentes scènes,

<sup>640</sup> A titre d'exemple, BIEBERSTEIN, *Josua*, 174, estime que 3,6 anticipe l'ordre de Yhwh en Jos 3,8, parce que « [z]udem lautete Josuas Auftrag an die Priester, den Jordan vor dem Volk zu überschreiten (3,6c  $\sqrt{\text{ועברו לפני ה'}}$ )... » (Nous soulignons).

<sup>641</sup> On retrouve le même syntagme  $\sqrt{\text{עבר}} \text{ לפני}$  (passer devant) en Jos 3,11 ; 4,11.12.13 ; voir le chapitre 4, section 2.2.

<sup>642</sup> La question est longuement traitée dans WALTKE – O'CONNOR, *Syntax*, §30; MERWE, *Reference Grammar*, §19.

<sup>643</sup> Voir par exemple, SICRE, *Josué*, 138, pour l'interprétation de 3,14-17.

<sup>644</sup> Bien des textes nous résistent parce que, comme dit Lim, « exegetes have failed to engage in a close reading of the text and have not taken notice of the *grammatical construction of the Hebrew narrative* », dans LIM, *Moses*, 130 (Nous soulignons). Cette notion de syntaxe narrative où la ligne principale du récit est exprimée par le *wayyiqtol* est parfois pris en considération par BUTLER, *Joshua*, 48 (qui tient partiellement compte du *wayyiqtol* au v.16) ; d'autres l'ignore : voir à titre d'exemple, WOULDSTRA, *Joshua*, 88 ; BOLING – WRIGHT, *Joshua*, 56-57.

<sup>645</sup> Voir pour l'étude de la syntaxe narrative, NICCACCI, *Sintaxis*, 205, qui marque bien la ligne narrative :  $\sqrt{\text{ויהי}}$  [début de récit] /  $\sqrt{\text{ויעברו}}$  [les eaux] /  $\sqrt{\text{ויעמדו}}$  [les prêtres].

où sa récurrence lui attribue une fonction de proposition de transition. Elle attire l'attention du lecteur sur le mouvement du peuple vu comme une « masse » humaine se déplaçant d'un point à un autre. Pour s'en convaincre, on peut recourir à la scène de David quittant Jérusalem en 2 S 15. Le narrateur du récit, après avoir dit qu'Abiatar a dressé l'Arche de l'Alliance, ajoute (2 S 15,24) :

וַיַּעַל אֲבִיָּתָר      et Abiatar se tint debout  
עַד־חָם כָּל־הָעָם לַעֲבוֹר      jusqu'à ce que tout le peuple soit passé  
מִן־הָעִיר      de l'intérieur de la ville.

Dans cette proposition, une analyse trop rapide du verbe  $\sqrt{\text{חמ}}$  peut induire en erreur. En fait, il décrit l'état du sujet grammatical, le peuple, et ne qualifie pas l'action de passer comme telle, que le verbe  $\sqrt{\text{עבר}}$ , à l'infinitif, présente tout simplement comme le mouvement d'une foule qui passe. On notera qu'un autre mouvement de « masse » est décrit en Jos 3,16, qui rend bien compte de la différence dans l'emploi de  $\sqrt{\text{חמ}}$ . Les eaux en aval, dit le narrateur,  $\sqrt{\text{תמו}}$  נָכְרוּ (« finirent / se coupèrent », littéralement). Le verbe  $\sqrt{\text{חמ}}$  y fonctionne selon un mode adverbial<sup>646</sup> et qualifie ainsi l'action principale décrite par  $\sqrt{\text{כר}}$ . L'on traduirait ainsi : « les eaux tarirent *complètement* ».

Dans le cas de 3,17 ; 4,1.11, une telle traduction n'aurait pas d'appui dans le texte. Vu que le mouvement des eaux et celui de la foule sont ici similaires, c'est-à-dire progressifs, le verbe  $\sqrt{\text{עבר}}$  ne signifie pas nécessairement le point d'arrivée ou la fin de l'action comme on l'entend souvent dans l'interprétation de Jos 3,17. L'expression  $\sqrt{\text{עבר}}$  כָּל־הָעָם לַעֲבוֹר (2 S 15,24 et ses parallèles Jos 3,17 ; 4,1.11) ne désigne donc pas en soi la destination finale. La preuve est que le narrateur juge utile de préciser le point d'origine : מִן־הָעִיר (de l'intérieur de la ville). Ce qui est complet (cf.  $\sqrt{\text{חמ}}$ ), ce n'est pas l'action de passer ( $\sqrt{\text{עבר}}$ ) mais le peuple. Lorsqu'une telle précision est sous-entendue, comme c'est le cas en Jos 3,17, le contexte y supplée pour la reconstruction du point de vue de l'auteur. On prêterait attention par conséquent aux perspectives que les scènes, dans leurs contextes respectifs, mettent en exergue d'une rive à l'autre : soit l'idée du départ (3,17 ; 4,1), soit celle de l'arrivée (4,11) aux différentes étapes de la traversée.

#### 4.2.2 Les trois étapes de la traversée (3,14-4,13)

Pour examiner la traversée, nous utiliserons trois critères de discrimination: premièrement, les termes et expressions caractéristiques de chaque scène (critère linguistique)<sup>647</sup> ; deuxièmement, la syntaxe narrative<sup>648</sup>, les acteurs ainsi que l'espace (critère de narration) ; et troisièmement,

<sup>646</sup> Voir JOÜON 177g.

<sup>647</sup> Les termes sont choisis en fonction du contexte et de l'objet raconté. Ils créent donc un même champ sémantique.

<sup>648</sup> Ce critère est le moins considéré dans les études de Jos 3–4.



l'orientation thématique de chacune des scènes (critère « sémantique » ou théologique, au sens large).

1°) La scène initiale : 3,14-17

La première scène focalise l'attention de l'auditoire sur l'aspect inchoatif de la traversée. Cette péricope met en relief le fait que c'est l'Arche, symbole de la présence de Yhwh, qui arrête les eaux en amont de sorte qu'elles tarissent en aval<sup>649</sup>. Et cela est apparent aussi bien dans la terminologie utilisée que dans la facture du récit de la scène.

Au plan du langage, on relève une grande concentration d'expressions indiquant le moment initial, le commencement de la traversée. Voici les données :

v.14	בְּנִסְעָם לַעֲבֹר	Commençant ... à traverser.
v.15aα	וּכְבֹּאוֹ נִשְׂאִי הָאָרוֹן עַד־הַיַּרְדֵּן	Et lorsqu'arrivèrent les porteurs de l'Arche au Jourdain ...
v.15aβ	וְהַכֹּהֲנִים נִטְבְּלוּ בַקֶּצֶה הַמַּיִם וְרַגְלֵי	Et que les pieds des prêtres ... plongèrent à la limite des eaux
v.15b	וְהַיַּרְדֵּן מָלֵא עַל־כָּל־גִּדּוֹתָיו	Et le Jourdain était plein jusqu'à ses rives ...
v.16aα	וַיַּעֲמְדוּ הַמַּיִם הַיֹּרְדִים מִלְמַעְלָה	Et les eaux descendant de l'amont se dressèrent ...
v.16bα	וְהַיֹּרְדִים עַל יָם	Et celles descendant à la mer de la
	הַעֲרָבָה יָם־הַמֶּלֶח תָּמוּ נִכְרָתוֹ	Araba, la mer Morte, tarirent.
v.16bβ	נֶגֶד יְרִיחוֹ	En face de Jéricho ...
v.17a	וַיַּעֲמְדוּ הַכֹּהֲנִים בַּחֲרֵבָה בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן	Et puis les prêtres se tinrent debout ... sur la terre sèche au milieu du Jourdain.
v.17b	וְכָל־יִשְׂרָאֵל עֹבְרִים בַּחֲרֵבָה	Et tout Israël passait dans la terre sèche.

Hormis les phrases : וְהָעָם עָבְרוּ נֶגֶד יְרִיחוֹ (v.16 : « et [quant au ] peuple, ils traversèrent en face de Jéricho ») et עַד אֲשֶׁר־תָּמוּ כָל־הַגּוֹי לַעֲבֹר אֶת־הַיַּרְדֵּן (v.17 : « jusqu'à ce que tout le peuple ait passé le Jourdain »), aucune autre expression dans cette première scène ne suggère l'idée que la traversée soit achevée<sup>650</sup>. On a déjà montré la signification et la fonction de la deuxième

<sup>649</sup> Il faut relever la différence entre les eaux du Jourdain et les eaux de la Mer des Joncs : les eaux forment une colonne en amont du Jourdain (3,13.16 : נִדָּה אֶחָד) tandis que les eaux en aval tarissent ; dans le cas d'Ex 14, les eaux forment un mur à droite et à gauche (14,22 : וַהֲפִיזָם לָהֶם חִמָּה מִיְּמִינָם וּמִשְׁמָאלָם).

<sup>650</sup> Nous avons déjà attiré l'attention sur la signification et la fonction de cette expression qui sert de « refrain » et de phrase de transition entre les scènes. Voir aussi HAWK, *Joshua*, 65-67.70-71 (« The narrative structure evokes a sense of crossing », p. 70) ; la liste des auteurs qui estiment que 3,14-17 raconte toute la traversée serait bien longue ; voir

proposition narrative (v.17 ; voir ci-dessus). On discutera plus loin celles de la première (v.16).

Toute la scène se concentre donc sur la phase initiale<sup>651</sup> comme l'indiquent les expressions relevées ci-dessus : le peuple se met en route pour traverser (v.14a) ; les pieds des porteurs de l'Arche touchent les limites des eaux (v.15aβ) ; le fleuve est rempli d'eau jusqu'aux bords (v.15b) ; les eaux du fleuve se dressent en amont (v.16a) et se « coupent » en aval (v.16b) ; les prêtres sont debout sur la terre sèche dans le lit du Jourdain (v.17a), tandis que le peuple passe sur la terre sèche (v.17bα), en face de Jéricho (v.16bβ), jusqu'à ce que *tous* aient fini de passer (v.17bβ)<sup>652</sup>. Les différentes locutions susmentionnées sont accompagnées d'une série de verbes de mouvement dont certains désignent le caractère inchoatif de l'action : נסע (inf.) ; בוא (inf.) ; עמד (x 2 ; wayyiqtol) ; קיבל (qatal) ; ירד (ptc) ; עבר (qatal ; ptc. ; inf.). Du point de vue du langage utilisé pour décrire cette première phase de la traversée, le moment est inaugural. Si l'action principale de la scène visait la description de la traversée, le dernier verbe (עבר) serait peut être plus dominant, mais surtout sa syntaxe serait propre à la narration<sup>653</sup>, à savoir le wayyiqtol. Or, il n'en est rien. Quelles sont donc les actions principales du récit ?

C'est la syntaxe narrative de 3,14-17 qui permet de les déterminer. À l'aide des wayyiqtol, on distingue deux actions principales dont les sujets sont respectivement les eaux (v.16)<sup>654</sup> et les prêtres (v.17), sur fond de circonstances temporelles lointaines (v.14)<sup>655</sup> et prochaines (v.15)<sup>656</sup>, avec une

---

par exemple NELSON, *Joshua*, 61-62.69-70 ; HAWK, *Joshua*, 53-73 (où l'auteur distingue : « Crossing : 3,14-17 » et « Another Crossing : 4,10-14 ») ; SICRE, *Josué*, 138.

<sup>651</sup> Voir aussi BUTLER, *Joshua*, 48.

<sup>652</sup> Rappelons que le verbe חָמַל se rapporte au sujet, le peuple, dans l'action de passer à l'intérieur du Jourdain et non pas à l'action elle-même de la traversée.

<sup>653</sup> Sur l'action principale en wayyiqtol, on verra entre autres JOÛON 118 ; NICCACCI, *Sintaxis*, 205.

<sup>654</sup> Précisons que les eaux en amont ayant cessé de couler, celles en aval cessent également de couler. Et par conséquent, le peuple peut passer. Ces informations en w-x-qatal sont en rapport avec l'action principale, mais en marge de la séquence narrative principale. La proposition, « le peuple passa en face de Jéricho », est une conséquence. BIEBERS-TEIN, *Josua*, 181 et n. 177, conteste cette interprétation à cause de l'emploi du « parfait », car estime-t-il « [d]ann aber hätte 3,16f [נגד יריחו והעם עברו] als Partizipial- oder Nominalsatz formuliert werden müssen ». Or, ANDERSEN, *Sentence*, 85, offre une catégorie intitulée : « Circumstantial clauses with perfect verbs » (Nous soulignons) ; et en plus élaboré, voir NICCACCI, *Sintaxis*, §§ 41-42 ; 48.

<sup>655</sup> Pour la distinction entre une circonstancielle temporelle introduite par les prépositions « כ » ou « ב » , voir JOÛON 166 ; NICCACCI, *Sintaxis*, 208-209 ; ce dernier propose une organisation de 3,14-17 : v.14 (14a = protase + 14b = apodose) ; vv.15-16 (15 = protase + 16 = apodose) ; selon lui le wayyiqtol du v.17 conclurait le récit de la traversée. Non seulement, il ne fournit pas de raison, mais on constate que c'est impossible puisque le verbe en wayyiqtol du v.17 (וַיַּעֲמִדוּ) décrit la posture debout des prêtres dans le fleuve.

<sup>656</sup> Pour la « circonstance d'une circonstance » voir ANDERSEN, *Sentence*, § 5.2.2, p.87 : « A circumstantial clause may be conjoined with another circumstantial clause. » Cer-

incise qui informe le lecteur qu'à cette époque le Jourdain est rempli d'eau<sup>657</sup>.

L'action la plus importante de la scène, au point de vue de la narration, est l'arrêt de tout : les eaux d'abord (v.16), les prêtres ensuite (v.17). On remarque aussi un mouvement parallèle entre la masse des eaux et la masse de la foule qui se synchronisent. D'un côté, les eaux en amont s'arrêtent et celles en aval tarissent complètement (תָּמַדוּ וַיִּכָּרְחוּ)<sup>658</sup>, ainsi le peuple a pu passer ; de l'autre, parallèlement, les prêtres s'arrêtent dans le Jourdain, et le peuple passe sans interruption et sans qu'aucun ne soit resté en arrière (עָרַב אֶשְׂרֵי-תָמַדוּ כָּל-הַגּוֹי לַעֲבֹר אֶת-הַיַּרְדֵּן)<sup>659</sup>. La syntaxe narrative nous fait ainsi gagner en précision. Elle montre tout d'abord qu'il ne s'agit pas au premier plan de toute la traversée mais uniquement du premier moment, ensuite, qu'un rapport intrinsèque existe entre l'immobilité des eaux et l'immobilité des prêtres porteurs de l'Arche<sup>660</sup>. Celle-ci symbolisant la présence de Yhwh, c'est elle qui est perçue comme la cause efficiente de l'assèchement du Jourdain qui permet au peuple de passer.

Cette attention à l'action de Yhwh qui immobilise la nature par l'Arche, symbole de sa présence, indique la perspective théologique de cette scène initiale. Les eaux en effet se sont retirées dès leur contact avec les pieds des prêtres porteurs de l'Arche. On a voulu expliquer ce récit du signe à partir de phénomènes naturels<sup>661</sup>. Ce besoin de rationaliser l'information du texte ne semble pas avoir été ignoré par le narrateur du récit qui tient à montrer que les prêtres sont restés debout dans le lit du fleuve pendant que le peuple traversait ; et ce jusqu'à ce que le peuple, en sa totalité, soit passé (v.17). Il est ainsi affirmé que Yhwh a pouvoir sur la nature qui se soumet à sa volonté en faveur de son peuple. C'est cette maîtrise sur la nature et cette capacité à immobiliser toutes choses<sup>662</sup> révèlent la seigneurie et la présence

---

tains commentateurs ont qualifié cet empiement de circonstances de « mauvaise rédaction ».

<sup>657</sup> Voir aussi A. NICCACCI, *Sintaxis*, 209.

<sup>658</sup> Le verbe תָּמַדוּ fonctionne comme un adverbe, on l'a déjà signalé, et cette fonction est renforcée par l'asyndèse.

<sup>659</sup> L'accent selon nous est mis sur *tout* le peuple et non sur la traversée.

<sup>660</sup> Voir cependant le point de vue de POLZIN, *Moses*, 98 : « what Joshua 3 is all about is mobility, change, transition, the very-crossing-of-the-river itself ; “And all Israel was crossing over (*‘ob’rim*).” Thus the text emphasizes the centrality of movement by the use of the participial form of *‘ābar* » ; HAWK, *Joshua*, 70, à notre avis, a une meilleure perception de l'ensemble, lorsque, constatant le mouvement du peuple entrant (3,1-7) et sortant (4,10-19), il dit : « [t]he narrative structure itself thus evokes a sense of crossing ».

<sup>661</sup> Voir ABEL, *Géographie I*, 481 ; SOGGIN, *Josué*, 49. Les eaux, au dire de la chronique, ont pu être retenues pendant 16 heures (en 1267), voire 21 heures 30 minutes (en 1927), dans cette zone calcaire, roche très tendre.

<sup>662</sup> On verra dans la scène suivante que cela est renforcé par le ralentissement du tempo : douze hommes prennent les pierres et Josué prend le temps de donner une « leçon ».

du Dieu d'Israël à son peuple. Josué, son Serviteur, reçoit ici une première confirmation de ce qu'il a annoncé au nom de Yhwh (3,11-13 ; cf. 3,9).

## 2°) La scène centrale : 4,1-9

Le verset 4,1a (כַּאֲשֶׁר־חָמּוּ כָל־הַגּוֹי לַעֲבֹר אֶת־הַיַּרְדֵּן) reprenant<sup>663</sup> la fin de 3,17, sert de transition et de lien avec la première scène. Si cette reprise est de nouveau interprétée en un sens perfectif, la scène suivante devient incohérente ou tout au moins confuse<sup>664</sup>. L'aspect inchoatif de la première scène permet de visualiser tout le peuple dans le lit du Jourdain. Personne n'est resté sur la rive Est. Le mouvement du peuple en sa totalité s'arrêtera, à son tour, en 4,1-9. Le lit du Jourdain devient alors l'espace de cette seconde phase de la traversée dont les acteurs principaux, différents de ceux de la scène précédente, sont : Yhwh, Josué, les prêtres qui portent l'Arche et les douze hommes représentant le peuple. Examinons cette fois encore, le langage, l'organisation narrative et la perspective thématique de cette unité.

La terminologie est caractéristique : il est question de « lieu » (où reposent les pieds des prêtres porteurs de l'Arche de l'Alliance) et de « pierres » (signe et mémorial de la traversée du Jourdain) :

### LIEU

v.3	מִזֶּה מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן	D'ici, du milieu du Jourdain
	מִמָּצֵב רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים	Du lieu où sont posés les pieds des prêtres
v.5	עָבְרוּ ... אֶל־תּוֹךְ הַיַּרְדֵּן	Ils passèrent ... au milieu du Jourdain
v.8	מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן	Du milieu du Jourdain
v.9	בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן	Au milieu du Jourdain
	תַּחַת מָצֵב רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים	De dessous le lieu où étaient les pieds des prêtres

### PIERRES

v.3	שְׁתֵּים־עָשָׂרָה אֲבָנִים	Douze pierres
v.5	אִישׁ אֶבֶן אֶחָד	[À] chacun une pierre
v.6	זֹאת אוֹת בְּקִרְבְּכֶם	Ceci [sera] un signe au milieu de vous
v.7	וְהָיוּ הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה לְזִכְרוֹן	Et ces pierres devinrent un mémorial
v.8	שְׁתֵּים־עָשָׂרָה אֲבָנִים	Douze pierres
v.9	וְשְׁתֵּים עָשָׂרָה אֲבָנִים	Et douze pierres

Ces expressions se distribuent dans toute la péricope. Cette insistance dans le langage illustre le thème des pierres comme « symbole » (v6 : אוֹת) et « mémorial » (v7 : זִכְרוֹן) du lieu où les pieds des porteurs de l'Arche de l'Alliance reposent. Si la première scène avait mis l'accent sur la posture

Cette même idée reviendra en Jos 10,12-14, où Josué ordonnera, לְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל, que le soleil et la lune s'arrêtent, et ceux-ci obéiront.

<sup>663</sup> Sur ce phénomène littéraire, appelé « reprise » (*Wiederaufnahme*), voir KÜHL, « Wiederaufnahme », 1-11 ; ANBAR, « La 'reprise' », 385-398 ; SKA, « *Our Fathers* », 9 ; Id., *Introduction*, 115-116.

<sup>664</sup> Voir SOGGIN, *Josué*, 51-53 ; SICRE, *Josué*, 136-138.

immobile des prêtres porteurs de l'Arche, celle-ci marque le « lieu » où ils sont demeurés debout. Les deux jeux de douze pierres, celles prises du Jourdain (v.8) et celles mises ensuite par Josué en lieu et place des premières (v.9), forment les deux pièces témoins de l'expérience des fils d'Israël (cf. 4,20)<sup>665</sup>. Elles évoqueront le souvenir d'un lieu (là où reposèrent les pieds des prêtres) et d'un événement (le passage du Jourdain). Et c'est de cela que se nourrira la mémoire des générations à venir.

À la différence de la scène précédente, celle-ci présente une syntaxe narrative marquée par des discours : en 4,2-3, Yhwh donne des ordres à Josué, et en 4,5bss, ce dernier s'exécute en donnant des ordres aux douze hommes<sup>666</sup>. La thématique est cependant celle que signalait, dans le paragraphe précédent, le vocabulaire, à savoir le cérémonial des pierres : l'injonction de les prendre (vv.2-3) ; leur signification fournie par Josué (vv.6-7) ; l'exécution (v. 8) ; et la pose d'un autre jeu de pierres (v. 9)<sup>667</sup>. Les interventions du narrateur du récit servent à introduire les discours ou à constater leur exécution.

Comment expliquer l'ordre de Yhwh sur les pierres après celui de Josué en 3,12 ? Selon certains, le choix des douze hommes anticipe l'ordre de Yhwh pour une raison de bon sens, car on ne pouvait pas arrêter le peuple en train de traverser pour les choisir<sup>668</sup>. Pour d'autres, Josué a agi comme « prophète » de Yhwh. C'est Yhwh qui parlait à travers lui. Et 3,9 en serait

<sup>665</sup> Depuis Noth, (voir notamment NOTH, *Josua*, 25 ; 27 ; 31) on parle de deux traditions étiologiques (« Ortsätiologien ») de pierres (le Jourdain et Gilgal) ; voir LANGLAMET, *Gilgal*, 123-128 ; SOGGIN, *Josué*, 51ss ; SICRE, *Josué*, 139-140 ; voir cependant Otto qui distingue deux traditions textuelles (A et B) mises ensemble sur la base de ce qu'il appelle « kultisch-ätiologische Belehrungsrezitation » (A : Jos 4,6f. / B : Jos 4,21-23) : « Sowohl die im Jordan aufgerichteten Steine (A) wie die in Gilgal stehenden Steine (B) werden als Zeichen für den wunderhaften Jordandurchzug gezeugt », *Mazzotfest*, 160 (pour l'ensemble de la discussion, voir pp. 156-167). Bieberstein estime que le rédacteur de cette strate textuelle – « ein Redaktor (R<sub>a</sub>) der spätnachexilischen Zeit », ID., *Josua*, 433 – se serait évertué à chercher les pierres de Gilgal : « Entweder waren sie nie dort gewesen, oder sie waren, was wahrscheinlicher ist, mit Gilgal inzwischen untergegangen. Und so wick er auf zwölf andere Steine aus, die er im Jordanbett liegen sah, um diese in die Erzählung einzutragen und sie, gleichsam als Ersatz für die abgängigen Steine, im Zentrum der alten Landgabeerzählung zu verankern. », ID., *Josua*, 419. Or, Sicre estime étrange le fait de déposer les pierres dans le lit du fleuve : « Lo lógico es que la tradición sólo hablase de doce piedras erigidas en mitad del Jordán. Cosa, por otra parte, bastante extraña, porque, al volver las aguas a su cauce, nadie podría verlas. », ID., *Josué*, 140. Il nous aura suffi de signaler cette discussion.

<sup>666</sup> Voir aussi NELSON, *Joshua*, 65, qui estime que « the actions consist of human obedience and divine miracle ».

<sup>667</sup> À qui l'instruction est-elle donnée ? Dans un sens littéral, Josué s'adresserait aux douze hommes. La symbolique numérique douze, représentant les douze tribus d'Israël, laisse entendre que quelle que soit la lecture proposée, il s'agit du peuple en dernière analyse : voir STEUERNAGEL, *Josua*, 164 ; SICRE, *Josué*, 139.

<sup>668</sup> SICRE, *Josué*, 139 : « Naturalmente, es el momento menos oportuno para elegir a doce hombres, ya que el pueblo está cruzando el río. Por eso, el narrador se vio obligado a introducir esta selección en 3,12, antes del cruce ».

la preuve<sup>669</sup>. Les événements se déroulent, selon la logique narrative du modèle ci-dessus expliqué. L'intervention de Yhwh dans cette seconde scène confirme Josué pour l'auditoire, puisque le peuple, dans le monde du récit, n'a pas connaissance des conversations<sup>670</sup> qui ont lieu entre Yhwh et Josué. Elle montre que Josué n'agit pas en son nom propre, mais au nom de Yhwh. C'est sans doute important puisque Josué institue ensuite un rite autour des pierres<sup>671</sup> qui deviendront un mémorial : אִוֶּה (v.6a) et זִכָּרוֹן (v.7b).

La perspective théologique qu'offre cette scène se dégage de la fonction des pierres. Ce signe/mémorial<sup>672</sup> des pères se transmettra quand ceux-ci raconteront ce qu'ils ont vécu et dont ils ont été témoins<sup>673</sup> : les eaux du Jourdain se sont coupées au passage de l'Arche de l'Alliance<sup>674</sup> qui symbolise la présence de Yhwh au milieu de son peuple. Par ailleurs, le narrateur a bien pris le soin de prévenir toute vision magique soit de l'Arche de l'Alliance (cf. 3,8)<sup>675</sup>, soit des pierres du mémorial en soulignant que tout repose sur une instruction explicite de Yhwh à Josué (cf. 4,2-3)<sup>676</sup>.

<sup>669</sup> Voir BUTLER, *Joshua*, 48. Mais voir ci-dessus notre interprétation de 3,9.

<sup>670</sup> Avant d'entrer dans la Terre, Josué ne dit pas au peuple, dans le monde du récit, qu'il parle au nom de Yhwh. La formule du messenger n'apparaît qu'en 7,13 et 24,2.

<sup>671</sup> On a parlé à cet effet de « catéchèse », voir notamment LOHFINK, *Hauptgebot*, 116 ss ; LANGLAMET, *Gilgal*, 129-135 ; SOGGIN, « Katechese », 341-47 ; ID., *Josué*, 54-55 ; et OTTO, *Mazzotfest*, 131-135 ; SICRE, *Josué*, 139. Nous gardons cependant l'expression 'catéchèse' (cf. Ex 12,25-27 ; 13,14-16 ; Dt 4,32 ; 6,7-8 ; 11,19 ; Ps 78,3-4 ; Jl 1,2-3). Quant aux limites du discours de Josué, Butler s'interroge : « one may ask where the words of the fathers to the sons end and where the instructions of Joshua to the children of Israel take up », ID., *Joshua*, 40. A notre avis, les termes synonymes « אִוֶּה » et « זִכָּרוֹן », respectivement dans la proposition finale introduite par לִמְנָן et la consécutive לִּי וְהָיוּ -- לְ (waw-qatal) signalent les limites externes du discours de Josué. A la question des enfants, « qu'est-ce que ces pierres pour vous ? » (מָה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה לָכֶם), correspond la réponse des pères, dont la structure concentrique trace la limite :

A/ אֲשֶׁר נִכְרְתוּ מִיַּם הַיַּרְדֵּן  
B/ מִפְּנֵי אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה  
B'/ בַּיַּרְדֵּן בְּעֶבְרוֹ  
A'/ נִכְרְתוּ מִיַּם הַיַּרְדֵּן.

Dans le cercle extérieur (A et A'), est souligné le fait, c'est-à-dire l'arrêt des eaux, tandis que l'on indique l'agent causal dans le cercle intérieur (B et B'), c'est-à-dire l'arche de l'Alliance de Yhwh.

<sup>672</sup> Voir également l'explication de FRITZ, *Josua*, 53.

<sup>673</sup> Raconter a une fonction importante dans la constitution du sentiment d'appartenance à la nation, au peuple de l'Alliance : voir AUZOU, *Le don*, 78 ; NELSON, *Joshua*, 68 ; HAWK, *Joshua*, 67-68.

<sup>674</sup> La forme concentrique (A-B-B'-A') susmentionnée (cf. note 671) permet également de lever le doute sur la fin de la réponse des pères, et de maintenir le syntagme verbal נִכְרְתוּ מִיַּם הַיַּרְדֵּן du TM bien que non attesté par la LXX, malgré l'opinion de STEUERNAGEL, *Josua*, 164.

<sup>675</sup> Sur ce risque de la vision magique, voir aussi les commentaires de MCCARTER, *1 Samuel*, 107-19.

<sup>676</sup> Les symboles religieux entourés de l'aura des grands leaders tendent à bénéficier d'un culte particulier comme le montre 2 R 18,4 avec le serpent de bronze de Moïse (cf. Nb 21,8ss).

## 3°) La scène finale : 4,10-13

La dernière scène se distingue de la précédente d'une part par ses personnages (les prêtres porteurs de l'Arche et l'Arche elle-même, le peuple [les troupes des tribus transjordanienues et les fils d'Israël]), et d'autre part, par la disposition en vue de la conquête.

Le langage spécifique de 4,10-13, pour commencer, mérite une minutieuse attention. On constatera que le nom de Moïse revient deux fois (vv.10.12) contrairement aux scènes précédentes, ainsi que celui de Yhwh (vv.11.13). Ce qui est typique de ce paragraphe, c'est son utilisation polysémique du verbe עבר√ : nous avons déjà attiré l'attention sur la signification de לפני עבר√ (vv.11.12.13). La récit de la traversée à proprement parler, c'est-à-dire au sens perfectif, advient au v.10 sous la forme wayyiqtol : וַיַּעֲבֵרוּ הָעָם וַיַּעֲבֵרוּ (« le peuple se hâte et traverse »). Cette distinction a de fortes incidences sur l'intelligence des vv.11-13. En effet, au v.11, par exemple, le récit ne dit pas explicitement que l'Arche de Yhwh et les prêtres sortent du lit du fleuve<sup>677</sup>, mais qu'ils passent devant le peuple (לפני העם)<sup>678</sup>. La même expression revient au v.12, au sujet des tribus transjordanienues qui passent devant les fils d'Israël. La narration continue son argumentation (cf.1,12ss) et la mention de la présence des tribus transjordanienues est une attestation de leur obéissance à la consigne de Josué en 1,14 : וְאַתֶּם תַּעֲבְרוּ חֲמִשִּׁים לִפְנֵי אַחֲיֵיכֶם (cf. 22,1-5). Ainsi, la disposition en ordre de bataille et le langage guerrier לְמַלְחָמָה / הַצָּבָא (4,13 ; cf. Jos 6,7.9.13) confirment la promptitude du peuple au combat, assuré de sa victoire sur les ennemis par le signe avant-coureur (cf. 3,10).

Au v.13, l'expression לפני יהוה a parfois été traduite par « en présence de Yhwh »<sup>679</sup> au lieu de « devant Yhwh ». Comment de fait situer Yhwh dans l'espace quand il n'est pas localisable ? L'expression doit-elle s'entendre au sens littéral ? Vu que la même phraséologie apparaît en plusieurs autres endroits<sup>680</sup>, clarifions la question. Limitons-nous au livre de Jos, où les occurrences ci-après citées permettent de lever le doute :

4,13	יהוה	לפני	עברו	חלוצי הצבא
6,7	אֶרֶן יְהוֹה	לפני	יעברו	וְהַחֲלוּצִים
6,9	הַכֹּהֲנִים	לפני	הלך	וְהַחֲלוּצִים
6,13	הַכֹּהֲנִים	לפניהם	הלך	וְהַחֲלוּצִים

<sup>677</sup> Voir BOLING – WRIGHT, *Joshua*, 175 ; WOUDESTRA, *Joshua*, 93 ; BIEBERSTEIN, *Joshua*, 181-83.

<sup>678</sup> Bien que traduit différemment en ses diverses occurrences (Jos 3,6 ; 4,11 ; 4,12 ; 4,13) par la Septante, le syntagme verbal לפני עבר√ est rendu par διαβαίνω ... ἔμπροσθεν... plutôt que par προέρχουμαι ἔμπροσθεν (cf. Gn 33,3). Cela peut avoir influencé l'interprétation du mouvement des différents groupes.

<sup>679</sup> Voir NELSON, *Joshua*, 63.

<sup>680</sup> On remarquera qu'il s'agit de disposer les différents groupes en ordre de bataille. Voir la même phraséologie en contexte de guerre en Nb 32,21.27.29.30.32.

Le contexte est identique : il s'agit d'une disposition militaire. En 6,8 l'Arche suit les prêtres porteurs des cors, et en 6,9.13 l'avant-garde marche devant les prêtres. Si l'on tient compte de la logique du récit de la scène (4,10-13) qui dispose le peuple pour la guerre, comme nous l'avons montré plus haut, et au vu des différents emplois dans le livre, on peut conclure que l'expression *לפני יהוה* se traduirait non par « présence de Yhwh », mais, par métonymie, « devant [l'Arche de] Yhwh » (cf. 4,11 : *אֶרֶץ יְהוָה*). Le contexte immédiat (4,10-13) dans lequel le syntagme s'insère le justifie.

Selon la syntaxe narrative de la péricope, le peuple a déjà traversé au v.10. Qu'en est-il des prêtres ? Le texte dit : *לפני הקֶם ... וַיַּעֲבֵר אֶרֶץ יְהוָה* (v.11). En rigueur de termes, la « traversée » des prêtres porteurs de l'Arche n'est pas encore racontée. Si c'était le cas, on aurait soit tout simplement *וַיַּעֲבֵר אֶרֶץ יְהוָה*<sup>681</sup>, soit *אֶחָדֵי הַקֶּם ... וַיַּעֲבֵר אֶרֶץ יְהוָה*. Or, l'expression employée dans le texte signifie avant tout que les prêtres « passèrent devant le peuple ». La sortie du fleuve des prêtres est implicite, certes, mais elle ne sera racontée qu'en 4,15ss. Le centre d'intérêt de cette scène est la fin de la traversée du peuple (cf. *עָבַר*) et la mise en rang de bataille des différents acteurs (cf. *עָבַר* *לפני*)<sup>682</sup>. Aussi, voit-on à partir du v.11 l'attention se porter sur l'organisation des conquérants avec Yhwh en leur milieu (cf. v.13). Le v.13 sous sa forme de disjonction (*x-qatal*) marque bien la fin du « récit » (du modèle)<sup>683</sup>.

La construction de la scène finale en parallèle à la scène initiale confirme ce que l'on vient de dire. Du point de vue de l'orientation géographique, le peuple traverse *נֹגַד יְרִיחוֹ* (3,16 : « en face de Jéricho », à partir de la rive Est) dans la scène initiale. Il va en guerre *אֶל עֲרֵבוֹת יְרִיחוֹ* (4,13 : « sur les steppes de Jéricho », sur la rive Ouest), dans la scène finale. Quant à l'action traduite par la séquence narrative des verbes, les postures et mouvements des prêtres et du peuple sont décrits de manière contrastée. À la fin de la première scène, l'action principale (*wayyiqtol*) a pour sujet (grammatical) les prêtres porteurs de l'Arche, tandis que le peuple, quittant la rive, est sujet de l'action secondaire décrite par le participe<sup>684</sup>. La situation s'inverse dans la dernière scène où l'action principale (*wayyiqtol*) a pour sujet le peuple qui se hâte de passer sur la rive Ouest, tandis que les prêtres porteurs de l'Arche sont le sujet de l'action secondaire (*participle* ; cf. le tableau ci-dessous).

Scène initiale (3,17)		Scène finale (4,10)	
Prêtres	וַיַּעֲבֵרוּ	עֲבָדִים	Prêtres

<sup>681</sup> C'est la leçon de la LXX : καὶ ἐγένετο ὡς συνετέλεσεν πᾶς ὁ λαὸς διαβῆναι καὶ διεβῆν ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης κυρίου (Jos 4,11).

<sup>682</sup> Voir nos analyses au chapitre 4.

<sup>683</sup> Voir aussi BUTLER, *Joshua*, 50 (« The disjunctive sentence structure may indicate that v 13 forms the conclusion of the entire preceding narrative. »)

<sup>684</sup> JOÜON 166f.h ; POLZIN, *Moses*, 97-98, qui parle de « the very-crossing-of-the-river itself », p. 98 ; mais cela lui semble créer une tension avec 3,17.



	<i>wayyiqtol</i>	participe	
Peuple	עָבְרִים	וַיַּמְהָרוּ – וַיַּעֲבְרוּ	Peuple
	participe	<i>wayyiqtol</i>	
Rive Est	נָגַד יְרִיחוֹ	אֶל עֲרֵבוֹת יְרִיחוֹ	Rive Ouest

Cette scène finale manifeste cependant des éléments de continuité avec les scènes antérieures : 1°) les prêtres s'arrêtent dans la scène initiale (3,17 : כֹּהֲנֵי-עֵמֶד-*wayyiqtol*), restent immobiles dans la scène intermédiaire (4,3 : כֹּהֲנֵי-עֵמֶד-*wayyiqtol*), demeurent debout au début de la scène finale (4,10 : עֵמֶד-*wayyiqtol*) ; à l'opposé, le peuple est en mouvement : il commence à passer en 3,17 (עָבְרִים-*wayyiqtol*) et achève de passer en 4,10 (עָבְרִים-*qatal*). 2°) Le « refrain », ensuite, כֹּהֲנֵי-עֵמֶד/לְעָבְרִים (3,17 ; 4,1 ; 4,11), crée une autre ligne de continuité entre les trois scènes. Ainsi perçu, le récit n'est ni redondant ni chaotique. Car si la traversée est vue comme « signe » annonciateur d'une issue heureuse de la conquête, le récit l'atteste jusque dans son organisation<sup>685</sup>. On apprécie davantage les propos de Hawk pour qui « the narrative structure evokes a sense of crossing. [...] The Jordan itself stands between the two accounts, linking the stories of entry and exit, with the repetitious of *‘br* in 3:14-17 and 4:11-13 tying them together »<sup>686</sup>. Mais le signe sert aussi la cause de celui qui l'a énoncé, Josué, car c'est lui qui servira de médiation humaine en tant que Serviteur de Yhwh.

L'argumentation du récit demeure fidèle à la perspective théologique déjà remarquée dans les scènes précédentes, à savoir *signifier* la présence de Yhwh. Le fait de passer par le lit du fleuve devient non seulement le gage de la victoire, mais aussi la manifestation de cette présence au sein du peuple à travers l'Arche. Cette scène et d'autres péripécies ont donné lieu à des reconstructions qu'on a appelé la « guerre sainte »<sup>687</sup>. Mais la portée du signe semble l'emporter sur l'optique de la guerre, de sorte que la victoire se comprendra comme don fait par Yhwh à travers Josué, son serviteur. Et ce d'autant plus que l'expérience de la traversée du Jourdain dans la mémoire des fils d'Israël fait écho à ce que fit Yhwh pour son peuple par la médiation de Moïse, et dont la nouvelle parvint jusqu'aux oreilles de leurs ennemis (cf. Jos 2,9ss ; 9,9ss). La certitude de la présence de Yhwh, confirmant l'annonce de Josué, révèle que ce dernier occupe la place de Moïse dans la relation de Yhwh et avec son peuple (cf. 1,17 ; 3,7). C'est ce que le récit va confirmer.

<sup>685</sup> D'autres l'avaient observé : POLZIN, *Moses*, 108, faisait remarquer que : « The procession enters the Jordan with the Ark first and the people last ; the procession crosses over into the promised land with the people first and the Ark last » ; HAWK, *Joshua*, 70, relève le parallélisme entre les scènes initiale ('coming to') et finale ('coming out').

<sup>686</sup> HAWK, *Joshua*, 70. Contrairement à Hawk, nous avons des scènes et non pas deux récits de la traversée.

<sup>687</sup> Voir par exemple de VAUX, *Institutions* II, 73ss.

#### 4.3 En aval du signe : la reconnaissance confirmée (4,14-19)

Cette ultime étape du texte confirme la position de Josué et sa suprématie sur le peuple et les prêtres porteurs de l'Arche (vv.14-19). On le vérifie à l'aide de trois indices : 1°) le thème est mis en relief par l'organisation spécifique de la péricope construite autour des personnages : la référence au peuple est placée aux extrémités, aux vv.14 et 19, formant une inclusion renforcée par des indicateurs temporels (v.14 : בַּיּוֹם הַהוּא / v.19 : בְּעֶשְׂרִי בְּעָשָׂר הָרִאשֹׁן). Les prêtres porteurs de l'Arche (vv.15-18) sont mentionnés au centre d'une disposition concentrique : A (v.14 : Peuple) – X (vv.15-18 : Prêtres) – A' (v.19 : Peuple). Celle-ci laisse apparaître les prêtres sortant du Jourdain et le retour des eaux comme motif important. 2°) La syntaxe narrative ensuite l'atteste également avec la série des *wayyiqtol* (vv.15-17) structurée selon le schéma *ordre – exécution* : l'ordre de Yhwh est relayé par l'exécution de Josué, qui est en fait un ordre aux prêtres. Ceux-ci lui obéissent et les eaux retrouvent leur cours normal. 3°) Le lexique, enfin, diffère de celui du récit de la traversée. Au lieu de עָבַר, nous avons cette fois une insistance sur l'action décrite par le verbe « monter » (עָלָה) cf. 4,15.16.17.18.19). Venons-en au contenu spécifique de ces différents moments.

##### 4.3.1 La reconnaissance cognitive du peuple : v.14

Le verset 4,14 a toujours été reconnu comme une confirmation de la promesse de Yhwh en 3,7, déjà énoncée en 1,5<sup>688</sup>, même si sa position a parfois embarrassé<sup>689</sup>. Nous nous arrêterons sur ce verset car il interprète pour l'auditoire l'accès du peuple à la connaissance de la relation Josué–Yhwh. Le récit du passage a levé l'incertitude initiale. L'expérience du chemin à travers les eaux ayant rappelé celle de la génération antérieure sous Moïse<sup>690</sup>, le peuple obtint la confirmation de la présence de Yhwh avec Josué, *comme* (כַּאֲשֶׁר) il fut avec Moïse. Ce signe garantit leur victoire sur les peuples de Canaan (cf. 3,10).

##### 1°) Légitimation d'autorité ?

Comment interpréter cette confirmation de la relation Yhwh–Josué par la vertu du récit de la traversée des eaux ? D'après Fishbane, « [n]o more explicit correlation between the conquest and the exodus could be expected: the old exodus imagery of the sea-crossing is strategically *used and emphasized* [...] »<sup>691</sup>. C'est du reste ce que confirmera Jos 4,23. Quand Fish-

<sup>688</sup> Voir notamment FRITZ, *Josua*, 55 ; voir la remarque de BLUM, *Studien*, 31, sur 4,14 : «... [die Bestätigung] die gemeinsam mit ihrer Ankündigung 3,7 (...) unverkennbar die dtr Verse Jos 1,5.17 aufnimmt ».

<sup>689</sup> Voir FERNÁNDEZ, *Iosue*, 53-54 ; OTTO, *Mazzotfest*, 42-43 ; SOGGIN, *Josué*, 50-51.

<sup>690</sup> En Ex 14,31, la traversée eut pour effet de faire croire en Moïse et en Yhwh.

<sup>691</sup> FISHBANE, *Interpretation*, 358-360 (nous soulignons).

bane ajoute « [...] and Joshua is portrayed, in parallel circumstances, as a new Moses »<sup>692</sup>, l'appellation « a new Moses » devient source d'ambiguïté. Certes, son rôle est identique à celui de Moïse et sa relation avec Yhwh revêt les mêmes caractéristiques, mais faut-il en conclure qu'il est un « nouveau Moïse » ?<sup>693</sup> Nous estimons que cette expression n'est pas heureuse.

Une autre lecture est proposée par Schäfer-Lichtenberger. Elle estime, quant à elle, que « Josuas Autorität wird gesichert durch seine Bewährung im Einsatz für Israel nach Art des Mose. Josuas Mose-Ähnlichkeit unterstreicht den Sachverhalt, daß seine Autorität abgeleitet und als solche von menschlicher und nicht von göttlicher Herkunft ist »<sup>694</sup>. Cette affirmation aurait pu se défendre si le récit du passage du Jourdain avait pour fonction d'établir que l'autorité de Josué dérivait de celle de Moïse. Or, nos analyses ont démontré que la référence à Moïse joue le rôle d'un terme de comparaison dans l'acte de reconnaissance (cognitive) d'une réalité invisible, à savoir la relation Josué-Yhwh. Et de ce type de relation, le peuple n'a pour analogue que l'expérience de Moïse. Le passage entre les eaux en devient le signe révélateur. Interpréter le passage comme une comparaison de Josué avec Moïse, soit pour l'élever (Fishbane) soit pour le mettre en position inférieure (Schäfer-Lichtenberger), est sans doute une possibilité, mais peut-être ferait-on entorse à la logique interne de la narration, nous semble-t-il.

Faut-il cependant affirmer que l'exaltation de Josué est un acte de légitimation comme le fait Noth<sup>695</sup> ? Cette notion fort en usage est assez complexe. Une distinction s'avère nécessaire. L'autorité formelle de Josué reconnue en Jos 1,17 n'a d'alternative que la rébellion (cf. 1,18) : on la reconnaît ou on la rejette. La réaction du peuple notifiée par le narrateur en 4,14 ne suffit pas pour qu'on puisse parler de légitimité. D'autres attestations le montrent : le peuple réagit de la même façon vis-à-vis de Samuel le prophète en 1 S 12,18, et de Salomon déjà roi en 1 R 3,28. Ceux-ci n'avaient pas besoin d'être légitimés. Ces exemples confirment que le récit ne traite pas de l'autorité formelle, par laquelle le sujet en question est effectivement reconnu dans son rôle, mais de l'autorité « morale » du personnage en question, grâce à laquelle il acquiert de l'ascendance vis-à-vis du peuple : sa relation particulière avec Yhwh ainsi manifestée fait de lui un être hors du commun au sein du peuple.

---

692 FISHBANE, *Interpretation*, 360.

693 Voir notre discussion au chapitre 1.

694 SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 215.

695 Voir NOTH, *Josua*, 33;38.

## 2°) Rite de passage

La traversée des eaux a modifié (cf. יִיְאֵל) la relation entre Josué et les fils d'Israël<sup>696</sup>. Josué vient donc d'accomplir un « rite de passage »<sup>697</sup>, pour reprendre une expression employée par Nelson, l'appliquant au peuple : « The “rite of passage” means a change in status. To cross the Jordan boundary meant a transformation into nationhood »<sup>698</sup>. Nous sommes d'avis avec cet auteur qu'il y a un rite de passage : la traversée du Jourdain au lit asséché, marquée d'une pause et d'une instruction, opère une transformation symbolique du sujet. Mais qui est ce « sujet » : la « nation » ou Josué ?

Supposons qu'il s'agisse du peuple transformé en « nation » selon la thèse de Nelson :

- (1) Comment rendre compte de la présence des tribus (transjordaniennes) « en dehors du pays » ?
- (2) Quel statut revêtent leurs familles demeurées à l'Est du Jourdain (cf. 1,14-15) et qui n'ont pas traversé le fleuve ? Font-elles partie de la nation ? Quelle que soit la réponse qu'on en donnerait, une autre question se pose : une partie du peuple peut-elle être exclue de cette expérience et partant de l'appartenance à la « nation » ? D'ailleurs, les passages comme 1,12-18 et 22,9-34 font de l'unité du peuple une valeur à protéger.
- (3) Les mêmes tribus de l'Est retournent à leur héritage dans la région orientale du Jourdain (cf. 22,9-10) : le texte ne dit pas qu'elles ont traversé le fleuve de la même manière, mais il est bien question des « frontières » du Jourdain. Ne serait-ce pas un « contre-rite », c'est-à-dire une action qui défait symboliquement l'expérience antérieure ?<sup>699</sup>

Si nous situons par contre le rite de passage, c'est-à-dire la transformation symbolique, dans la relation de Josué avec le Peuple, au sein de l'axe vertical des relations Yhwh–Josué–Israël, l'épisode devient éclairant dans la trame narrative de Jos. En effet, l'entrée dans la terre est scellée par une expérience qui répète – le propre du rite – l'expérience de la génération des pères sous la conduite de Moïse, de l'Égypte jusqu'à l'Est du Jourdain. Dans ce territoire, Josué n'a pas les pleins pouvoirs. La tâche qui lui est

<sup>696</sup> Hawk fournit une autre lecture. Il estime que : « The location of the comment [4,14] is notable. Inserted at this juncture, it deflects any sense that Joshua was exalted because of the miracle at the Jordan, which in the text is attributed to the entrance of the ark. », ID., *Joshua*, 71. Selon cet auteur, c'est l'obéissance de Josué à Yhwh et à Moïse qui a produit son exaltation et non pas le miracle des eaux. Cette thèse n'est pas accompagnée d'arguments (convaincants).

<sup>697</sup> Cette expression empruntée à la socio-anthropologie a été conceptualisée par GENNEP, *Les rites de passages* et raffinée par TURNER, *Ritual of Passage*. Son utilisation comme schéma d'interprétation de Jos 3-4 mérite quelques considérations (voir plus loin).

<sup>698</sup> NELSON, *Joshua*, 68 ; suivi par HAWK, *Joshua*, 67-68.

<sup>699</sup> Voir déjà HAWK, *Joshua*, 62 ; mais on peut répondre à cette objection en partant de la logique de la socio-anthropologie du rite de passage (voir la note 701).

assignée concerne les tribus non encore établies. Au-delà de cette impression d'une autorité mal assurée dont parle Sicre<sup>700</sup>, on s'est aperçu dans nos analyses qu'il s'agissait à l'Est du Jourdain (cf. 1,12ss) de l'expression d'une inconnue de la part des tribus transjordanienues (cf. 1,17 : la relation Josué–Yhwh), et de la part de Josué, d'un espace qui ne relevait pas de sa « juridiction ». C'est dans la région Ouest du Jourdain qu'il a mission d'agir (cf. 1,2ss). Et de fait, passé le Jourdain, il entre pleinement dans son espace d'action<sup>701</sup> :

<sup>700</sup> Voir SICRE, *Josué*, 100 : « la del jefe consciente de su autoridad (Moisés), y la del jefe que comienza a ejercer sus funciones y debe ganarse al auditorio ». Comme nous l'avons déjà montré (voir chapitre 5), la narration construit un contraste entre les deux figures de Serviteur de Yhwh à travers leurs espaces respectifs d'action.

<sup>701</sup> Comme nous le signalions, on peut interpréter ce récit de la traversée du Jourdain selon le schéma socio-anthropologique du « rite de passage » :

Le schéma théorique du rite comprend en effet trois moments : la séparation (le préliminaire) ; la transition (le liminaire) ; la réunification (le post-liminaire). Ces trois moments sont repérables en Jos 3–4 : **i) la séparation** : Josué a un statut de séparé dans le récit. Il est mis à demeure de montrer que Yhwh est avec lui comme il fut avec Moïse (1,7), alors même qu'il est le seul interlocuteur de Yhwh (1,2ss). Ceux auxquels il vient de donner une instruction émettent une réserve. **ii) La transition** : le peuple traverse le Jourdain (3,14-4,13) : « a symbolic milieu that represented both a grave and a womb » (TURNER, *Ritual of Passage*, 96). C'est le moment initiatique de la connaissance expérientielle à travers l'épreuve vécue. Cette phase est caractérisée par la focalisation sur l'entre-deux, c'est-à-dire sur le « passage » (fortement indexé ici par le verbe עָבַר) et non pas sur l'avant ou l'après. Cette étape est aussi le moment de l'instruction de la jeune génération par l'ancien, Josué, qui a déjà été « initié » – il sait – pour avoir déjà vécu une expérience de traversée des eaux à pieds secs. La relation entre le nouveau leader et le peuple se métamorphose : les yeux du peuple s'ouvrent et celui-ci reconnaît que Yhwh est avec lui (cf. 4,14). **iii) L'agrégation** : la communauté de Josué (= la première génération) et celle qui vient de traverser le Jourdain (= la seconde génération) forment désormais une même « *communitas* » (Turner) de l'expérience de la présence agissante et bienfaisante de Yhwh (cf. 4,21-23). Ces trois moments manifestent progressivement l'autorité de Josué. Avec la troisième étape, elle est établie, accomplie. Celle-ci correspond, dans la catégorie du rite de passage, à ce que Turner appelle « the general authority of the ritual elders » (TURNER, *Ritual of Passage*, 97). Le moment liminal du peuple, en revanche, se poursuit avec la circoncision et la Pâque, toujours sous l'autorité de Josué (cf. Jos 5). Si l'on refaisait le chemin en sens inverse vers l'Est, le rite ne perdrait pas de sa validité, car « c'est la première fois qui compte », selon GENNEP, *Les rites de passages*, ch. 9 §6.

On assiste en outre à la fondation d'un rite autour des pierres du mémorial. L'expérience répétée du passage entre les eaux comme action dont Yhwh est l'auteur (Ex 14 et Jos 3–4) fonde l'identité de la *communitas*, et dorénavant ce peuple, Israël, se comprendra comme celui qui est passé de la servitude (Égypte), à travers la Mer des Joncs (= expérience de libération), au service de Yhwh (Sinaï) ; et ensuite, à travers le Jourdain à la Terre de la Promesse (= expérience de sécurité). La deuxième génération devra transmettre la même expérience fondatrice de la nation à travers un autre rite : le récit autour des pierres venant du Jourdain. Celles-ci donneront l'occasion aux pères de raconter l'histoire de leur salut opéré par les merveilles (נִפְלְאוֹת) de Yhwh. Ainsi se maintiendra et se construira l'identité du peuple de Yhwh. Et ce faisant, Israël apprendra à vivre selon la *Tôrâh* de Yhwh (cf. Jos 8,30-35 ; 23,1-16), condition de sa sécurité dans la Terre

Premièrement, avant la traversée du Jourdain, le texte informe que Yhwh promet à Josué de l'exalter aux yeux de tout Israël (3,7), et après le passage (4,14) le narrateur atteste qu'il fut exalté aux yeux de tout Israël : c'est donc sa relation avec le peuple qui a connu une transformation d'une rive à l'autre.

Deuxièmement, dans l'épisode de l'autel concernant les tribus transjordanienues, Josué n'intervient pas. C'est la communauté qui envoie une ambassade constituée de Pinhas, fils d'Éléazar, et dix chefs de famille (cf. 22,13-14). La raison de son absence ne se justifierait pas du fait que les problèmes de l'autel relèvent du culte et partant concernent la classe sacerdotale, puisqu'il s'en était occupé (cf. 8,30-35), et qu'il exerçait son autorité sur les prêtres eux-mêmes (cf. 3,6 ; 4,17 ; etc.). Nous avons montré que la région Est n'était pas sous sa juridiction. Il faut ajouter que son autorité, à l'issue des tâches qui lui furent assignées, se limitait à l'exhortation. Aussi n'est-il pas impliqué dans l'assemblée de Silo qui envoie une ambassade en guerre contre les frères de la région Est, présumés dissidents (cf. 22,12 : *לעלות עליהם לעבא*).

Troisièmement, le fait de construire l'autel n'est pas non plus une faute de désobéissance à la loi de Yhwh. S'il l'était, Josué aurait pu également intervenir puisqu'il a jugé la désobéissance d'Akân. Le texte, du reste, écarte cette interprétation (cf. 22,20 et le rappel de 7,16-26)<sup>702</sup>. D'ailleurs, c'est bien Josué qui congédia les tribus transjordanienues, leur recommandant fidélité aux instructions de Moïse (cf. 22,1-6). C'est la preuve que l'Est du Jourdain est hors de la commission de Yhwh à Josué.

Il faut conclure de ces observations que la Terre de la promesse est le territoire de la compétence de Josué, le lieu où il a mission d'agir. Le franchissement du seuil, le Jourdain, à la tête du peuple constitue l'accomplissement de la première tâche définie par Yhwh et tous les fils d'Israël, dans cette région, lui sont soumis.

---

donnée. En ce sens, Rahab (Jos 2) ou les Gabaonites (Jos 9) méritent de faire partie de ce peuple parce qu'ils confessent, eux aussi, les *נפלאות* de Yhwh en faveur de son peuple, et cherchent à bénéficier de la même « libération ». Les Gabaonites passent au service de la maison et de la communauté de Yhwh.

Ainsi comprise, la traversée du Jourdain revêt une dimension symbolique bien plus riche de signification que la matérialité du phénomène physique que l'on cherche à expliquer pour comprendre le texte (voir par exemple SOGGIN, « Gilgal », 263-277). Ce schéma socio-anthropologique pourrait servir de grille pour une lecture plus riche de Jos 3-4, comme nous venons de le montrer à grands traits, mais une telle entreprise nous conduirait loin du projet de la présente étude.

<sup>702</sup> La critique rédactionnelle voit l'absence de Josué et le rôle prééminent de Pinhas comme un indice de rédaction sacerdotale : SOGGIN, *Josué*, 159 ; FRITZ, *Josua*, 222-226 ; mais sur la logique interne de Jos 22 et sa fonction dans le livre, voir ASSIS, « Joshua », 528-541.

## 4.3.2 L'autorité de Josué sur les prêtres porteurs de l'Arche : vv.15-18

Pourquoi le récit revient-il aux prêtres porteurs de l'Arche ? Comme nous l'avons dit plus haut, le récit n'avait fait qu'une vague allusion à leur sortie du fleuve (cf. 4,11), par souci, pensons-nous, de sauvegarder l'attention sur la narration de la traversée comme mouvement du peuple passant d'une rive à l'autre et accomplissant ainsi ce que Josué avait annoncé. D'autres raisons sont discernables : éviter l'érection de l'Arche en objet magique et affirmer l'autorité du Serviteur de Yhwh. Contrairement à la thèse de Hawk<sup>703</sup>, le miracle des eaux n'est pas simplement dû à l'Arche. Certes, là où est l'Arche, là aussi est Yhwh<sup>704</sup>. Mais le récit montre que toute l'action avance grâce à la relation Yhwh–Josué. On en voit les indicateurs en 4,15-17 : la syntaxe narrative (en *wayyiqtol*) indique une chaîne de transmission d'ordres : Yhwh commande à Josué de commander *aux* prêtres porteurs de l'Arche<sup>705</sup> de remonter. La médiation de Josué pouvait-elle être mieux affirmée ? Ensuite, elle montre, au v.18, les effets de la succession *ordre – exécution* (de Yhwh aux Prêtres par Josué) :

וַיִּשְׁבוּ מִיַּד הַיַּרְדֵּן לְמָקוֹמָם	Et les eaux du Jourdain retournèrent à leur place
וַיֵּלְכוּ כְּתִמּוֹל־שִׁלְשׁוֹם עַל־כָּל־	Et ils allèrent comme à l'accoutumée jusqu'à ses
גְּדֵרָתָיו	bords.

On conclut que c'est la parole de Josué, le Serviteur de Yhwh, obéie par les porteurs de l'Arche qui fit que les eaux reprirent leur cours. Le peuple est témoin que, sur ordre de Josué, les prêtres porteurs de l'Arche sont remontés du fleuve et les eaux ont repris leur cours. Toute l'argumentation narrative aboutissant à 4,14 et précédée par la parole de Josué annonçant l'action de Yhwh (3,9-13) renvoie à Yhwh comme la source ultime de l'agir du Serviteur.

## 4.3.3 La conclusion du voyage : v.19

Le déplacement du peuple de Shittim au Jourdain en 3,1, sous la conduite de Josué, aboutit à une halte (לִיָּן). Ce verbe exprime le caractère provisoire de la pause (cf. 4,3). C'est à nouveau en 4,19 qu'une nouvelle information<sup>706</sup> sur le mouvement spatial du peuple dans la continuité de 3,1 est offerte : le voyage du Jourdain à Guilgal où le peuple marque à nouveau une

<sup>703</sup> HAWK, *Joshua*, 71.

<sup>704</sup> Voir Nb 10,33-36 ; 14,44 ; 1 Ch 28,2 ; Ps 99,5 ; 132,7 ; Lm 2,1. Selon McCARTER, *I Samuel*, 109 : « the ark as the visible sign of Yahweh's presence functioned in the ideology of Israelite warfare as a battle palladium for the armies of Israel. It was the source of security in conflict. Where the ark was there was Yahweh fighting on Israel's behalf ».

La conception magique de l'arche est sans cesse un risque comme le montre 1 S 4,3ss.

<sup>705</sup> En 3,3 les intendants commandent au peuple et en 3,6 Josué commande aux prêtres porteurs de l'arche.

<sup>706</sup> La syntaxe narrative (*w-x-qatal*) confirme bien qu'il s'agit d'un commentaire sur le mouvement du voyage.

pause : Shittim – Jourdain (3,1) // Jourdain – Guilgal (4,19). Cette fois, cependant, un autre verbe est employé : נָחַל. Comment l'interpréter? A la lumière du discours de Josué en Jos 1,13-15, le lecteur est invité à comprendre que Yhwh a finalement donné le pays à son peuple<sup>707</sup>. Étant donné que Jéricho demeure toujours le premier objectif de la conquête (בְּקֶצֶה יְרִיחוֹ), cette notice signifie que le repos est déjà acquis, car le peuple est finalement entré dans la Terre ; mais celle-ci est encore à conquérir (cf. en 4,3 : בְּמִלּוֹן אֲשֶׁר־חָלִינוּ בוֹ). Jéricho devient la cible symbolique des peuples ennemis à déposséder (cf. Jos 24,11) par les soins de Josué, Serviteur de Yhwh<sup>708</sup>. Le verset nous met en face d'un « seuil » : un seuil spatial avec la remontée du Jourdain, porte solennelle du pays, et un seuil temporel au dixième jour du premier mois, qui ouvre une ère nouvelle<sup>709</sup>, comme le relève Nelson : « the closure of one period of Israel's story and the opening of another »<sup>710</sup>.

#### 4.3.4 Une paraphrase exégétique<sup>711</sup> du récit

Ce long détour analytique que nous venons d'entreprendre visait à donner à voir la fonction du récit de la traversée du Jourdain dans la caractérisation de Josué. Il sollicite cependant une reprise synthétique pour offrir au lecteur une meilleure vue de la manière dont les résultats reconfigurent le récit.

En effet, passé de Shittim au bord du Jourdain, c'est Josué qui conduit le peuple des fils d'Israël. Ils y passent la nuit avant la traversée, qui n'advient qu'à la fin de trois jours, c'est-à-dire à la fin d'un temps de durée utile (3,1-2a).

Malgré les informations récoltées par les deux explorateurs (Jos 2), qui ont traversé le gué pour passer d'Ouest en Est, un problème se pose. Personne dans le peuple ne connaît le chemin pour entrer dans le pays (3,2b-4), font remarquer les intendants qui demandent au peuple de suivre attentivement les porteurs de l'Arche. C'est alors que Josué annonce que Yhwh fera des merveilles. Il instruit les prêtres de prendre l'Arche et de passer devant

<sup>707</sup> On garde à l'esprit l'heureuse formulation de Auzou : « le don d'une conquête ». La terre promise est donnée, mais elle est aussi à conquérir. On pourrait, en parodiant le psalmiste, dire que si Yhwh ne conquiert la terre pour la donner, c'est en vain que les troupes vont en guerre (cf. Ps 127,1).

<sup>708</sup> Voir aussi l'étude de MCCARTHY, « Leadership », 175, qui observe que : « the Jericho operation which inaugurates and virtually accomplishes the taking of the land, and the figure of Joshua who as Yahweh's chosen leader is the means by which this is done ».

<sup>709</sup> Ex 12,2 ouvrait une nouvelle ère, à savoir la sortie ou libération d'Égypte avec la première génération, Jos 4,19 marque une autre ère, c'est-à-dire l'entrée ou la « sécurité » dans la Terre de la promesse.

<sup>710</sup> NELSON, *Joshua*, 70. Remarquons que Nelson parle de « story » et non pas de « history ».

<sup>711</sup> La paraphrase exégétique est « une activité de reformulation à visée explicative », comme le définit l'étude de FUCHS, « La paraphrase », 131-132.



le peuple. Ceux-ci s'exécutent (3,5-6). Intervient ensuite Yhwh lui-même qui promet à Josué de l'exalter aux yeux des fils d'Israël encore marqués par la grandeur de Moïse (cf. 1,16-18). Ainsi le peuple saura que Yhwh l'assistera comme il a assisté Moïse. Le lecteur ou l'auditeur se demande naturellement comment cette exaltation va s'opérer. De manière énigmatique, Yhwh dit à Josué d'ordonner aux prêtres de « *s'arrêter dans le Jourdain à la fin des eaux* » (3,7-8). Or, le peuple ignore ce que Yhwh vient de dire à Josué. Ce dernier invite donc le peuple à s'approcher pour écouter les « hauts faits » de Yhwh, leur Dieu. Josué utilise alors un modèle narratif de révélation<sup>712</sup> pour rassurer que Yhwh l'assistera (cf. 1,17 et 3,7) dans ses entreprises au-delà du Jourdain, à l'Ouest. Aussi, commence-t-il son discours par *la formule introductive* composée de deux parties (3,10) : 1°) Un stéréotype : « En ceci vous saurez ... », et 2°) l'objet du savoir (X... יָדָה /que). Que vont-ils savoir ? Ils sauront, par le signe du passage du Jourdain à pied sec, que Josué est assisté par Yhwh. En d'autres termes, Yhwh est au milieu de son peuple et donc la conquête du pays par la dépossession des habitants du pays est assurée.

Josué annonce ensuite le signe par lequel le peuple le saura (3,11-13). Cette *annonce*, grâce à laquelle le locuteur s'accréditera, contient *in nuce* les éléments du récit de l'événement annoncé. Josué présente donc les scènes de la traversée du fleuve en commençant par la dernière : la scène finale où « l'Arche de l'alliance du Maître de toute la terre, [est] en train de passer devant vous dans le Jourdain » (v.11) ; la scène intermédiaire où douze hommes, un par tribu, seront nécessaires (v.12) ; et la scène initiale décrivant la coupure et l'arrêt de eaux du Jourdain au contact des pieds des prêtres porteurs de l'Arche (v.13).

Or, les intendants avaient clairement dit au peuple que personne ne savait le chemin, ni d'hier ni d'avant-hier. Cette traversée inhabituelle annoncée par Josué fait de lui un être à part, c'est-à-dire une personne assistée par Dieu lui-même. Le récit de l'événement vise à confirmer ce que le protagoniste vient de proclamer et, ce faisant, à l'accréditer aux yeux de ses interlocuteurs.

De fait, la traversée du Jourdain s'opère en trois temps. Dans *la première scène* (3,14-17), « lorsque le peuple se mit en route de leurs tentes pour traverser le Jourdain, les prêtres porteurs de l'Arche de l'Alliance [étaient] devant le peuple. Et quand arrivèrent les porteurs de l'Arche au Jourdain et que les pieds des prêtres porteurs de l'Arche touchèrent les limites des eaux – le Jourdain était rempli jusqu'à ses bords tous les jours du printemps –, les eaux qui coulaient de l'amont *s'arrêtèrent* en une seule colonne, à une grande distance à Adam – la ville qui se trouve à côté de Çartân –, et celles qui descendaient vers la mer de la Araba, la mer morte, tarirent complète-

<sup>712</sup> Quand « l'intrigue se développe autour du passage de l'ignorance à la connaissance ou d'un processus de (re)connaissance par un personnage, elle est dite de révélation », SONNET, « L'analyse narrative », 61.

ment, et le peuple passa en face de Jéricho ; mais les prêtres porteurs de l'Arche de l'Alliance de Yhwh *s'arrêtèrent* sur la terre sèche, au milieu du Jourdain, immobiles, tandis que tout Israël passait sur la terre sèche jusqu'à ce que tout le peuple ait achevé de passer [de la rive est dans du] Jourdain ».

La *deuxième scène* (4,1-9) commence par une reprise pour nouer les deux scènes: « Et voici que lorsque tout le peuple acheva de passer [de la rive est du] Jourdain, Yhwh dit à Josué : « *Choisissez-vous parmi le peuple douze hommes, un par tribu, et donnez-leur cet ordre : "Prenez d'ici, du milieu du Jourdain, du lieu où reposent immobiles les pieds des prêtres, douze pierres et faites-les passer avec vous, et vous les ferez reposer à l'auberge où vous passerez la nuit"* ». Et Josué appela les douze hommes qu'il avait établi parmi les fils d'Israël, un par tribu. Et Josué leur dit :

« *Passer devant l'Arche de Yhwh, votre Dieu, au milieu du Jourdain, et soulevez chacun une pierre sur l'épaule, selon le nombre des tribus d'Israël, afin que cela soit un signe en votre sein ; et lorsque demain vos enfants demanderont : "Que [signifient] ces pierres pour vous ?", que vous leur disiez : "[C'est] à cause des eaux du Jourdain [qui] se coupèrent devant l'Arche de l'Alliance de Yhwh ; à leur passage du Jourdain, les eaux du Jourdain se coupèrent. Et ces pierres devinrent un mémorial pour les fils d'Israël, pour toujours"* ». Et les fils d'Israël firent comme [l']avait ordonné Josué, et ils portèrent douze pierres du milieu du Jourdain, comme avait dit Yhwh à Josué, selon le nombre des tribus d'Israël, et ils les firent traverser avec eux à l'auberge et ils les y déposèrent. Et, en lieu et place des pieds des porteurs de l'Arche de l'Alliance, Josué dressa douze pierres au milieu du Jourdain, [car tout symbole a deux parties et la fonction du second jeu de pierre est précisément de servir de témoin] ; et ils y sont jusqu'à ce jour ».

La *troisième scène* (4,10-13) présente la dernière étape illustrant l'annonce: « Et les prêtres porteurs de l'Arche étaient arrêtés au milieu du Jourdain jusqu'à l'accomplissement de la parole que Yhwh avait ordonnée à Josué de dire au peuple, conformément à ce que Moïse ordonna à Josué, et le peuple se hâta et passa. Et voici que lorsque tout le peuple acheva de passer, l'Arche de Yhwh et les prêtres passèrent devant le peuple. Les fils de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé [qui voulaient s'assurer que Yhwh était avec Josué] passèrent devant les fils d'Israël, comme leur avait dit Moïse. Environ quarante mille fantassins passèrent devant Yhwh pour la guerre sur les rives de Jéricho. »

Une fois la traversée achevée, l'événement qui vient de se produire devint le signe qui permit la reconnaissance<sup>713</sup>, parce que mosaïque, et il authentifia l'annonce préalablement faite par Josué (3,11-13). Le peuple n'eut

<sup>713</sup> On gardera à l'esprit que ce n'est pas uniquement le miracle qui impressionne le peuple, mais le signe qui rappelle la figure de Moïse à la deuxième génération.

plus de doute que Yhwh est avec le protagoniste. Le narrateur se charge de le faire savoir en introduisant la scène de la confirmation (4,14-19) : « En ce jour-là, Yhwh exalta Josué aux yeux de tout Israël et ils le craignirent comme ils craignirent Moïse tous les jours de sa vie. [Pour lever toute ambiguïté quant à la cause immédiate du miracle,] Yhwh dit à Josué : « *Ordonne aux prêtres porteurs de l'Arche du témoignage, qu'ils remontent du Jourdain* ». Et Josué ordonna aux prêtres disant : « *Remontez du Jourdain !* » Et voici que lorsque les prêtres porteurs de l'Arche de l'Alliance de Yhwh remontaient du milieu du Jourdain et que les plantes des pieds des prêtres se retirèrent en direction de la terre sèche, les eaux du Jourdain retournèrent à leur place et ils regagnèrent comme à l'accoutumée tous ses bords ».

Ce récit de *confirmation* (4,14-19) ne répète pas le récit de *l'événement* (3,14-4,13). Il ôte un doute quant à l'agent intermédiaire utilisé par Yhwh pour opérer ce miracle : serait-ce sur la parole de Josué que les eaux reculèrent ou est-ce par la simple puissance de l'Arche ? Le risque de conférer à l'Arche de l'Alliance un pouvoir magique semble réel (cf. 1 S 4,3ss). D'où la réponse qu'apporte cette scène qui montre bien que les prêtres agissent conformément aux paroles de Josué. C'est par l'autorité du protagoniste, en tant que Serviteur de Yhwh, qu'advient cette entrée spectaculaire à travers les eaux. Il va dès lors sans dire qu'obéir à Josué entraînera la victoire sur les forces ennemies et lui désobéir entraînerait le désastre<sup>714</sup>.

## 5. CONCLUSION

Dans l'analyse de Jos 3,1-4,19, nous avons commencé par identifier l'organisation de Jos 3,10-4,13 introduit par la formule  $\text{כִּי יֵרָעֵל בְּזִמְתּוֹ}$ . Grâce à d'autres textes de même facture (Gn 42,33-43,14 ; Ex 7,17-21 ; Nb 16,28-33), nous avons dégagé le modèle que nous avons nommé « texte d'épreuve de révélation ». Ainsi, le récit de l'entrée dans la Terre, par la traversée à pied sec du Jourdain, a mis en relief deux aspects : la reconnaissance cognitive par le peuple, au moyen de ce signe, que Yhwh est vraiment *avec* Josué, et ce par l'accomplissement de la première tâche de Josué, définie par Yhwh, c'est-à-dire le passage du Jourdain (cf. 1,2). En d'autres termes, les fils d'Israël voient désormais dans le protagoniste un autre Serviteur de Yhwh, comme Moïse. Josué peut dès lors procéder à l'accomplissement de la deuxième tâche.

<sup>714</sup> C'est du reste ce que l'on remarque dans la faute d'Akân ; sa désobéissance aux ordres de Josué donnés en Jos 6,18 provoque la défaite cuisante d'Israël (Jos 7). Pour plus d'explication, voir P. BERE, « Restaurer l'Alliance : la fonction de Jos 8,30-35 dans la logique interne du livre », communication au colloque de l'APECA 2-9 septembre 2009 (à paraître).

## CHAPITRE 9

### JOSUE ENTRE ISRAËL ET YHWH LES FONCTIONS DE JOSUE ET LA SECONDE TACHE

#### 1. INTRODUCTION

Dans les discussions exégétiques actuelles, le rôle de Josué est souvent réduit à une fonction sociale spécifique. Or, le récit, comme on le verra dans ce chapitre, fait assumer au Serviteur de Yhwh<sup>715</sup> diverses fonctions en vue de l'accomplissement de sa deuxième tâche, à savoir rendre les fils d'Israël héritiers de la Terre de la promesse, c'est-à-dire habitants de la terre de Canaan à l'Ouest du Jourdain. C'est en suivant la trame de la narration et en repérant les différents traits du protagoniste à travers ses actions et paroles qu'apparaissent ses différentes fonctions.

On parvient ainsi à identifier les suivantes : (1) Ancien du peuple ; (2) Chef d'armée ; (3) Juge suprême ; (4) Chef du peuple ; (5) Chef du culte ; (6) Administrateur de l'héritage ; (7) Messager de Yhwh. On évaluera, au fil de l'exposé, les thèses qui ont proposé l'une ou l'autre de ces fonctions comme caractéristique du protagoniste.

#### 2. ANCIEN DU PEUPLE (JOS 4,6-7.20-24 ; 22,2-5 ; 23,1-16)

La première action de Josué dans la terre de Canaan fut d'instruire les fils d'Israël. Une fois achevées les tâches qui lui furent définies par Yhwh, il les instruira de nouveau.

##### *2.1 Description des attributs*

Entré dans le pays de Canaan, Josué instruit les fils d'Israël pour que l'expérience de la génération sortie d'Égypte, la sienne, et celle de la génération des fils qui entrent dans la terre se transmette aux générations à ve-

---

<sup>715</sup> Rofé, dans une étude récente de la figure de Josué, propose la caractérisation « prophète » – « leader » : Jos 3,7 ferait de Josué le « prophète » et 4,14 le présenterait comme leader ; les deux titres se trouveraient articulés en 1,5 (prophète-leader) ; voir dans ROFE, « Giosuè figlio di Nun », 59-60. Josué agirait en « prophète » dans sa relation avec Yhwh et en « leader » dans sa relation avec le peuple. Ces deux catégories, à notre avis, ne sont pas satisfaisantes. 1°) En Jos 1,17, les tribus de l'Est pose la condition de la relation de Josué avec Yhwh. Si le second titre (leader) est pertinent parce que suffisamment englobant et identifiable à aucune fonction sociale spécifique, le premier est trop spécifique et ne subsume pas tous les phénomènes du récit. À preuve, Rofé lui-même s'en rend compte lorsqu'il analyse la seconde partie du livre (Jos 13–21) en général et Jos 18,1-10 en particulier. Il constate en effet que « [i]l lato "profetico" di Giosuè in questa sezione è stato rielaborato [...] », dans ROFE, « Giosuè figlio di Nun », 66. 2°) Jos 3,9, avons-nous montré, ne communique pas les « paroles de Yhwh », mais invite le peuple à écouter les « hauts faits de Yhwh ». 3°) En Jos 7,13 nous avons la formule du messager, typique du langage des prophètes, certes. Mais Josué ne transmet pas le message au peuple. Il procède à un jugement. Nous gardons l'expression Serviteur de Yhwh, voulue par le texte pour décrire le rôle de Josué à l'intérieur de la relation Yhwh–Israël.

nir. La leçon autour des pierres (cf. 4,20), qui doivent servir de signes pour la transmission de la mémoire des actions de Yhwh, a une structure qui met bien en relief la conjonction des deux expériences de traversée. Après la question des fils (cf. 4,21), Josué fournit la réponse (cf. 4,22) et poursuit en 4,23 son commentaire de la réponse :

<p>הוֹבִישׁ יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶת־מִי הַיַּרְדֵּן מִפְּנֵיכֶם עַד־עֲבָרְכֶם</p> <p>כַּאֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לְיָם־סוּף אֲשֶׁר־הוֹבִישׁ מִפְּנֵינוּ עַד־עֲבָרְנוּ</p>	<p>Yhwh, votre Dieu, assécha les eaux du Jourdain devant vous jusqu'à ce que vous le traversiez,</p> <p>comme Yhwh, votre Dieu, fit à la Mer des Jonses quand<sup>716</sup> il assécha devant nous jusqu'à ce que nous le traversions.</p>
--	--

Josué apparaît ici comme appartenant à la génération des « pères » de son auditoire.

À la fin de l'attribution de la Terre, il exhorte respectivement les tribus de l'Est (cf. 22,2-5) et celles de la Terre de Canaan (cf. 23,1-16) à la *fidélité*. Mais mieux qu'une exhortation, nous l'avons vu, il s'agit d'une véritable instruction. En 22,2-5 et 23,6-8, Josué donne un « compendium »<sup>717</sup> de la *Tôrāh* de Moïse. Dans les deux cas, c'est la relation à Yhwh qui est l'objet principal de chaque discours<sup>718</sup>.

## 2.2 Désignation de la fonction

La fonction des « Anciens » qui est de servir de mémoire, d'instruire sur la conduite à tenir (cf. par exemple 9,11ss ; 13,1 ; 23,1 ; 1 R 12,6-7), pourrait servir à caractériser Josué dans ces textes. La matière de son instruction lui vient d'une part de sa propre expérience de l'action de Yhwh, et d'autre part de son assimilation de la *Tôrāh* de Moïse, c'est-à-dire des instructions de Moïse sur la relation qu'un fils d'Israël doit avoir avec Yhwh. D'après Rofé, pour vivre la *Tôrāh*, il n'est pas besoin de l'étudier<sup>719</sup>. Toutefois, l'assimilation de la *Tôrāh* a permis à Josué de s'inscrire dans la continuité de Moïse au titre de Serviteur de Yhwh. Et si Josué peut, au bout de son parcours, instruire les tribus, c'est parce que, à travers ses entreprises, il a acquis l'intelligence et la sagesse que donne une conduite selon la *Tôrāh* (שכל [1,7.8])<sup>720</sup>. Au lieu d'un « *talmid hakam* »<sup>721</sup> comme le suggère Rofé,

<sup>716</sup> La proposition introduite par אֲשֶׁר est souvent considérée comme une complétive. L'interprétation d'une temporelle ici suggérée souligne davantage les éléments comparés, à savoir l'expérience de la traversée par les deux générations, alors et maintenant, œuvre du même Dieu : « Yhwh, votre Dieu ».

<sup>717</sup> En réalité nous ignorons le contenu réel de cette *Tôrāh*.

<sup>718</sup> On remarquera que les instructions sont données à l'issue de la première tâche, c'est-à-dire la traversée du Jourdain (cf. Jos 1,2) et à la fin de la deuxième tâche, à savoir l'attribution de la Terre (cf. 1,6).

<sup>719</sup> ROFÉ, « Giosuè figlio di Nun », 62ss.

<sup>720</sup> Voir aussi 1 R 2,3. David comme Moïse apparaissent davantage comme des « sages ».

nous pensons que le terme « Ancien », moins « anachronique » dans le monde du texte, conviendrait davantage.

Cependant, le rôle de Serviteur de Yhwh apparaît même dans cette fonction et la détermine. Josué transmet ce qu'il a reçu et expérimenté de Yhwh : l'action divine dans l'assèchement des eaux (cf. 4,23b), et la parole exhortatrice de Yhwh à suivre fidèlement la *Tôrāh* de Moïse (cf. 1,7-8). Il se fait alors le maillon de transmission de la signification de ces deux aspects aux fils d'Israël. L'Ancien remet ainsi la relation Yhwh–Israël en relief afin que le don de la Terre conquise ne se perde pas.

### 3. CHEF D'ARMÉE (JOS 2 ; 6 ; 8 ; 10 – 11)

L'acquisition de la terre fut en effet le résultat d'une action synergétique entre Yhwh et son serviteur qui apparaît sous la figure d'un conquérant. Il faut ajouter que l'« Ancien » de la nation est aussi un meneur d'hommes de guerre<sup>722</sup>.

#### 3.1 Description des attributs

Josué signale son profil d'homme de guerre dès la mission d'espionnage (cf. Jos 2,1ss). Selon Rofé, « Giosuè sopperi ai deficit dell'esercito ricorrendo a svariate manovre tattiche : attività di spionaggio e ricognizione (2 ; 7,2-3), marce nocturne (8,3.9 ; 10,9), imboscate (8,2-22)<sup>723</sup>, azioni lampo (10,9 ; 11,7), inseguimenti serrati del nemico sconfitto sul campo, onde evitare che si trincerasse nelle città fortificate (10,19 ; 11,8) »<sup>724</sup>. Fort de ces données, on présente souvent Josué comme un « chef d'armée ».

Pourtant, un être mystérieux apparaît en Jos 5,14 qui se présente comme « chef de l'armée de Yhwh » : אֲנִי שֶׁר־צְבָאֵי־יְהוָה עִתָּהּ בָּאִתִּי (« Je suis le *chef d'armée de Yhwh*, [c'est] maintenant [que] je suis arrivé »). Ce chef de l'armée de Yhwh a une épée au poing. Il est prêt pour le combat<sup>725</sup>. C'est

<sup>721</sup> Voir ROFÉ, « Giosuè figlio di Nun », 62 ; ID., « Torah-Disciples », 78-85.

<sup>722</sup> Le lecteur moderne pourrait objecter que les anciens ne vont pas en guerre. Par conséquent Josué ne peut pas assumer à la fois les fonctions d'« ancien », qui est aussi lié à l'âge, et de chef de guerre. Caleb, en Jos 14,7.10ss, infirmerait une telle objection. À 85 ans, il dit se sentir prêt à aller en guerre (14,11). Ailleurs, Abram dans son grand âge était à la tête de 300 hommes pour la guerre (cf. Gn 14,14ss). Le récit continue de tracer un profil « vraisemblable » du protagoniste, naturellement selon ses propres paramètres.

<sup>723</sup> Pourquoi le récit de la guerre contre Aï est décrit selon cette stratégie ? Selon Rofé, il s'agit du déséquilibre des forces. On peut aussi faire remarquer que cette stratégie humaine est précédée d'instruction et d'encouragement de Yhwh (cf. 8,1.18). La ruse humaine n'en est donc pas l'explication. En Jos 9,14, les fils d'Israël sont pris au piège de la ruse des Gabaonites parce qu'ils n'ont pas consulté Yhwh. La stratégie a donc une fonction théologique.

<sup>724</sup> ROFÉ, « Giosuè figlio di Nun », 59 ; voir aussi MALAMAT, « Conquest of Canaan », 68-96.

<sup>725</sup> Si c'est maintenant qu'arrive le chef de l'armée (עִתָּהּ בָּאִתִּי), la traversée du Jourdain, une fois encore, ne peut être synonyme de la conquête. Elle peut, par contre, être le gage de son succès.

donc lui qui conduira la bataille qui, dans le cas de Jéricho, ressemble à une liturgie. Dans le cas d'Aï, la seconde Cité-État emblématique, l'échec d'Israël à la première bataille, dû à la faute contre Yhwh (cf. 7,11 : *קָטַף (יִשְׂרָאֵל)*), prouve que ce ne sont ni les stratégies, ni l'épée des fils d'Israël qui leur donnent la victoire (cf. 24,12-13). De fait, en 8,1ss Josué apparaît comme « instrument » de Yhwh (ou collaborateur visible de l'invisible chef d'armée de Yhwh). Car il conduit le combat, transmet les consignes de Yhwh, encourage et rassure.

### 3.2 Désignation de la fonction

L'emploi explicite du titre *שֵׁרֵץ־כָּכָא־יְהוָה*, attribué à un personnage mystérieux, empêche qu'on voie en Josué le véritable chef de l'armée de Yhwh, auquel reviendrait le mérite des stratagèmes efficaces dans la conquête et des victoires remportées par Israël. Par ailleurs, la constante intervention de Yhwh dans la conduite des batailles souligne que Josué est la main visible dont il se sert. Il est sous ses ordres. Coats a sans doute raison de vouloir mettre l'accent sur une relative autonomie de Josué, le héros par ses actions<sup>726</sup>, en le distinguant de Yhwh ; mais le principe synergétique à l'œuvre dans le livre est le plus à même de rendre compte de la dynamique du récit. En cela, Josué est différent de certains chefs d'armée de Juda ou d'Israël qui prenaient des initiatives sans l'accord préalable du roi (cf. 1 R 2,32). On voit donc apparaître la pertinence de la remarque de Jones qui distingue la « guerre sainte »<sup>727</sup> de la « guerre de Yhwh »<sup>728</sup>. En celle-ci, Josué ne combat pas *au nom de Yhwh*, mais *avec lui* ou mieux *sous lui*, avec une minutieuse obéissance à ses directives.

## 4. JUGE SUPREME (JOS 7,16-26 ; 9)

Lorsqu'Akân désobéit aux directives de Josué et que les fils d'Israël échouèrent face à la Cité-État d'Aï, une autre fonction de Josué se manifesta : la judicature.

### 4.1 Description des attributs

Le vol d'Akân, dévoilé en Jos 7, a donné lieu à un procès. Quand l'échec des Fils d'Israël contre Aï (cf. vv.2-5) provoque le désarroi, Josué s'en

<sup>726</sup> Voir COATS, « Heroic Saga », 15-32.

<sup>727</sup> Le livre de Josué serait, selon Cazeaux, *le refus de la guerre sainte*, pour reprendre le titre de son livre : CAZEAUX, *Guerre sainte*.

<sup>728</sup> JONES, « Yahweh War », 642-58. Sans y faire référence, Sherwood aboutit à la même suggestion : « Distinctive to biblical divine warfare is that it is God himself who wars for the sake of his own name and for his people. Perhaps a better term is 'YHWH warfare', to distinguish biblical divine warfare from other ancient Near Eastern or modern equivalents », dans ID., « Leader's Misleading », 55 n. 46. Pour une étude détaillée sur les aspects bibliques de la guerre et ses rites, voir BATSCHE, *La guerre et les rites*.

plaint à Yhwh (cf. vv.6-9)<sup>729</sup> qui dénonce la faute d'Israël et en propose le remède (cf. vv.10-15). Josué doit extirper le mal qui mine le peuple (cf. vv.16-25) par un procès<sup>730</sup>.

1°) Le crime : l'objet et les parties lésées (cf. v.2-15)

La crise explose lorsqu'Akân enfreint l'ordre de Josué (cf. Jos 6,17-19) et s'approprie une part du butin déclaré *ḥērem*. La guerre contre Aï se solde par un échec (cf. 7,4-5) parce que le jugement des espions a été faussé (cf. 7,2-3). Josué se déchire (קָרַע) les vêtements et se prosterne (נָפַל), accompagné des Anciens, devant Yhwh. Ils se mettent de la poussière sur la tête [וַיַּעֲלוּ עָפָר עַל-רִאשָׁם] (v.6), en attitude de supplication (v.7 : לָמָּה ; v.8 : מָה).

À la plainte de Josué répond Yhwh en ces termes (v.11) :

חָטָא יִשְׂרָאֵל	Israël a péché
וְגַם עָבְרוּ אֶת-בְּרִיתִי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתָם	[1] et même ils ont transgressé mon Alliance que je leur ai ordonnée
וְגַם לָקְחוּ מִן-הָעֵרֶם	[2] et même ils ont pris du <i>ḥērem</i>
וְגַם גָּנְבוּ	[3] et même ils ont volé
וְגַם כִּחְשׁוּ	[4] et même ils ont camouflé
וְגַם שָׂמוּ בְכֻלֵּיהֶם	[5] et même ils ont mis dans leurs affaires

Cette phrase dévoile le crime commis. En quoi consiste-t-il ? Toute la chaîne des propositions coordonnées par וְגַם l'explicite : [1] la transgression de l'Alliance commandée par Yhwh<sup>731</sup> ; [2] l'appropriation du *ḥērem* ; [3] le vol ; [4] le camouflage ; [5] la cachette dans les affaires. Tant que l'objet du *ḥērem* sera au milieu d'Israël, celui-ci ne parviendra pas à vaincre ses ennemis (v.12). Aussi Yhwh invite-t-il Josué à purifier le peuple (v.13 : קַדֵּשׁ אֶת-הָעָם), c'est-à-dire à extraire l'objet de la malédiction. Yhwh ne le spécifie pas mais c'est un acte qui a causé la rupture de l'Alliance (v.15 : כִּי עָבַר אֶת-בְּרִית יְהוָה וְכִי-עָשָׂה נֶבֱלָה בְּיִשְׂרָאֵל : « car il a transgressé l'Alliance de Yhwh et il a commis une infamie en Israël »). Il indique la procédure d'investigation pour le découvrir et pour punir le coupable (cf. vv.14-15).

2°) L'investigation : vv.16-18

La procédure commence par l'investigation dont la modalité particulière est le tirage au sort entre les douze tribus. Elle est également attestée en 1 S

<sup>729</sup> Cette plainte de la part de Josué est légitime car Yhwh avait promis son assistance à Josué (cf. chapitre 7).

<sup>730</sup> Sur le rétablissement de la justice, voir BOVATI, *Ristabilire la Giustizia* (1997) (= trad. anglaise: *Re-Establishing Justice* [1994]). La manifestation narrative du procès en Jos à l'œuvre dans notre étude s'inspire de cette étude, mais elle diffère de cette reconstruction de la structure d'un procès selon la BH que propose l'auteur. On constatera le même phénomène dans la structure d'Alliance en Jos 24, qui s'avère incomplet du point de vue des modèles élaborés.

<sup>731</sup> L'Alliance ordonnée serait probablement à entendre au sens des clauses qui ont accompagné le « pacte ».



14,41-42 dans un contexte similaire de guerre ayant abouti à l'échec, pour déterminer le coupable. Akân de la tribu de Juda est désigné coupable.

3°) L'interrogatoire<sup>732</sup> : vv.19-23

L'interrogatoire conduit par Josué commence (v.19) par ces mots :

בְּנֵי שִׁים-נָא כְבוֹד לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל    Mon fils, rend gloire à Yhwh  
וְתַן-לּוֹ תוֹדָה    et rends-lui grâce ;  
וְהַגִּדְנָא לִי מָה עָשִׂיתָ    et raconte-moi, s'il te plaît, ce que tu as fait ;  
אַל-תַּכְחֹד מִמֶּנִּי    ne me cache rien.

Josué sollicite l'aveu d'Akân (cf. les expressions : שִׁים-נָא לִי ; וְהַגִּדְנָא לִי)<sup>733</sup>. Rendre gloire et grâce à Dieu signifierait, dans ce contexte pour Akân, se faire témoin de la vérité en racontant tout ce qu'il a fait, si le *waw* de וְהַגִּדְנָא est explicatif. Car c'est en racontant la vérité des faits commis que se manifeste la grandeur de Yhwh qui a vu le mal jusque dans sa cachette<sup>734</sup>.

Akân introduit sa réponse (v.20 : וַיֵּעַן) par une formule de confession :

אָמְנָה אֲנֹכִי חָטָאתִי לַיהוָה    En vérité, moi j'ai péché contre Yhwh, le  
אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל    Dieu d'Israël  
וְכֵן וְכֵן עָשִׂיתִי    Et ceci et cela, j'ai fait.

Il reconnaît avoir offensé Yhwh, le Dieu d'Israël. La description de ses actes au v.21 rappelle *ad litteram* la prohibition de Josué en 6,19. Dans cette confession, Akân reconnaît qu'enfreindre les ordres de Josué, c'est pécher contre Yhwh. Il le sait puisqu'il a été découvert par l'intervention divine (le tirage au sort). L'emploi du terme חָטָא en contexte avec מַעַל revêt, semble-t-il, une certaine importance. Le narrateur en effet introduit le récit en ces termes : וַיִּמְעְלוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל מַעַל בַּחֶרֶם (7,1 : « et les fils d'Israël commirent un acte d'infidélité, infidélité quant au *hērem* »). Or, si חָטָא peut signifier commettre une faute par inadvertance, par négligence ou par ignorance<sup>735</sup>, le terme מַעַל renvoie à un affront direct contre Dieu. Dans ces conditions, Akân était bien conscient d'avoir enfreint les ordres de Josué (cf. 6,17-19) puisqu'il a caché ce qu'il a pris (cf. 7,21). Faut-il supposer qu'il ignorait qu'il péchait ainsi contre Yhwh ? Jos 4,14 avait déjà confirmé que Yhwh était avec Josué. Désobéir à ce dernier équivalait à une désobéissance à Yhwh dont il est le serviteur. La confession d'Akân devient non seulement un acte de reconnaissance de son péché, mais aussi une recon-

<sup>732</sup> Aucune référence n'est faite au livre de la *Tôrāh* de Moïse (סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה) ; voir aussi Jos 9. Sur la fonction du texte de la *Tôrāh*, voir l'étude de WATTS, « Authority », 401-417.

<sup>733</sup> Sur la signification de la particule enclitique נָא dans le procès de communication, voir HARDMEIER, *Textwelten der Bibel*, 90-91 : « ... um einer Bitte oder einem Wunsch besonderen Nachdruck zu verleihen ».

<sup>734</sup> On trouvera le même style d'interrogatoire en 1 S 3,16-17 : le prêtre Éli interroge Samuel sur le message de Yhwh : « בְּנֵי ... אֵלֶינָא תַּכְחֹד מִמֶּנִּי » (v.17).

<sup>735</sup> Voir KIUTCHI, *Leviticus*, 21ss.

naissance que Josué parle au nom de Yhwh. Le cas Akân devient exemplaire pour tout Israël (cf. 22,20 ; 23,16).

#### 4°) La vérification (vv.22-23)

Josué envoie (v.22 : שלח) des messagers à la tente d'Akân. Ceux-ci rapportent à Josué et à tout Israël le *hērem*, c'est-à-dire les objets volés, qu'il « verse » (יצק) devant Yhwh (v.23).

#### 5°) La sentence : vv.24-25a

C'est au lieu de la condamnation que Josué conduit Akân avec tous ses biens et tous les siens. Il prononce la sentence : מָה עֲבַרְתָּנוּ יְעֲקֹבֶךָ יְהוָה בַּיּוֹם הַזֶּה (v.25a : « Pourquoi nous as-tu perturbé ? Que Yhwh te perturbe en ce jour ! »). La question rhétorique n'a pas attendu de réponse. Elle est suivie de la sentence de condamnation, qui déclare que le trouble affligé à Israël est puni par Yhwh.

#### 6°) L'exécution : v.25b

Tout Israël jette des pierres à Akân, le brûle avec les siens et ses biens, et les recouvre de pierres. Le changement de personne des pronoms (אתו/אִתּוֹ) suscitent quelques difficultés dans l'interprétation<sup>736</sup> : Akân meurt-il seul ou véritablement avec toute sa famille ?<sup>737</sup> D'après l'étude de Berman, Jos 7 et 8 sont construits de manière parallèle<sup>738</sup> : le procès d'Akân (l'ennemi intérieur) est relié au plan littéraire à la guerre victorieuse contre Aï et son Roi (l'ennemi extérieur). Le premier représente l'Israël rebelle et le second renvoie aux Cananéens hostiles. Considérant ces deux récits, on peut formuler l'hypothèse suivante : de même que le roi d'Aï fut exterminé avec son peuple, sa ville et sa terre, de même Akân fut exterminé avec les siens et ses biens (cf. 7,24)<sup>739</sup>.

<sup>736</sup> Voir MITCHELL, *Land*, 72-75. On ajoutera que, de même que le bienfait de Rahab valut le salut de la mort à tous les siens, de même le mal d'Akân vaut aux siens la peine de l'extermination.

<sup>737</sup> La femme n'est pas mentionnée. Selon NELSON, *Joshua*, 106, les enfants seraient vus comme la possession d'Akân. L'extinction de la lignée équivaut à l'éradication du mal (חַטָּא) qui n'est pas uniquement extérieur, mais prend également racine dans le cœur. Mais le *hērem*, selon Nelson, se réfère uniquement au butin. Le coupable et les siens en seraient simplement contaminés.

<sup>738</sup> Voir BERMAN, *Analogy*.

<sup>739</sup> Pour la même conclusion, voir BERMAN, *Analogy*, 45. On remarquera que cette sentence est contraire aux dispositions de Dt 24,16 : לֹא-יָמוּתוּ אָבוֹת עַל-בְּנֵיהֶם וּבְנֵיהֶם לֹא-יָמוּתוּ עַל-אָבוֹתָם ( « vous ne mettrez pas à mort les pères à cause des fils ; et les fils, vous ne mettrez pas à mort à cause des pères : chacun pour son péché vous mettrez à mort » ). Jos ne semble pas appliquer cette disposition du Deutéronome.

#### 4.2 Désignation de la fonction

Ce procès manifeste que Josué assume la fonction de « Juge ». La judicature peut bien seoir au roi, aux Anciens, aux juges en titre, aussi bien qu'aux prêtres. Mais l'acte de jugement est articulé à une autre structure qui enveloppe le procès que nous venons de décrire : celle de la controverse (*rib*) dont la visée est la réconciliation. Elle commence en 7,6-15 où Josué se plaint à Yhwh et s'achève en 8,30-35 avec la restauration de l'Alliance. Par le biais du jugement, il s'est agi d'extirper le mal pour que la réconciliation entre Yhwh et Israël fût possible : Josué assure la médiation ou représentation des deux parties. On voit se manifester dans la figure du Serviteur-médiateur celle spécifique du juge, dictée par la circonstance.

L'Israël qui implore et se lamente, c'est Josué entouré des Anciens (cf. Jos 7,6-15). L'Israël qui est coupable, c'est Akân. Dans ce deuxième cas, Josué agit en juge « suprême »<sup>740</sup> véritablement, pour rétablir la justice en Israël (cf. 7,16-25)<sup>741</sup>. Cette fonction est confirmée par la grâce qu'il fait aux Gabaonites pour épargner leur vie (cf. 9,26). Il ressort malgré tout que le protagoniste n'est pas présenté par la narration comme un juge qui rend justice conformément à la Loi. Il l'est au cœur de son rôle de Serviteur de Yhwh, qui, à travers la faute identifiée et punie, doit réconcilier le peuple avec son Dieu.

#### 5. CHEF DU CULTE (JOS 8,30-35)

L'exclusion d'Akân sauve la communauté d'Israël, mais l'Alliance rompue a besoin d'être restaurée. Un culte sera présenté (cf. Jos 8,30-35) où Josué en assume la présidence.

##### 5.1 Description des attributs

Après la victoire sur Aï (cf. 8,1-29), on assiste à un culte sur le mont Ébal en Jos 8,30-35. Ce texte soulève des difficultés notoires<sup>742</sup> que nous avons

<sup>740</sup> Car il y a des juges mentionnés dans le livre (par exemple Jos 8,33 ; 23,2 ; 24,1). On peut se demander s'ils sont des « suffètes » (cf. livre des Juges) à la tête d'entités administratives, ou des juges locaux chargés des affaires judiciaires. Mais la sobriété du livre engendrerait une simple spéculation de minime importance.

<sup>741</sup> Si l'idéal de la structure du *rib* est la réconciliation, peut-on dire qu'après le procès le texte nous le confirme ? Il nous semble que c'est la guerre d'Aï (Jos 8,1-29) qui servira de confirmation que le *hērem* a bien été éradiqué et que le peuple est purifié. La loi du butin en Jos 8,2 autorise les fils d'Israël à prendre le butin. Est-ce là une contradiction avec 6,17-19 ? Dans le cas de Jéricho, première « conquête » des fils d'Israël, Josué ordonne à Israël de donner à Yhwh les premiers « fruits » de la conquête. Les guerriers n'ont produit aucun effort. L'ordre de Yhwh ne corrige pas, à notre avis, le premier. Il l'illustre, car c'est Yhwh qui donne ; le peuple n'a aucun droit de propriété. La conquête elle-même n'est pas due au génie du peuple mais à la largesse de Yhwh (cf. Jos 24,13).

<sup>742</sup> Pour de plus amples discussions sur les problèmes de Jos 8,30-35, voir MEER, *Formation*, 479-522. Il ne considère pas les études synchroniques et leurs solutions éventuel-

déjà considérées (voir chapitre 4). Il ne fait aucun doute cependant que dans les deux parties bien distinctes du texte, à savoir 1°) vv.30-33 et 2°) vv.34-35, Josué est le protagoniste. C'est lui en effet qui bâtit (בנה) un autel, fait monter (עלה) des holocaustes, et offre (זבח) des sacrifices de paix (שְׁלָמִים) ; ensuite il transcrit (recopie : כתב) le texte de la *Tôrāh* sur les pierres. Toutes ces actions sont décrites de manière séquentielle (cf. *wayyiqtol*). Selon le v.33, qui est une circonstancielle en *w-x-participe* (עֲמִידִים), tout Israël, ses Anciens, ses intendants et ses juges (en somme, les autorités du peuple) y assistaient, à côté des prêtres porteurs de l'Arche, en présence des natifs comme des étrangers, en témoins.

Ensuite, après avoir accompli les actes ci-dessus décrits, Josué proclame (קרא) les paroles de la *Tôrāh*<sup>743</sup>, la bénédiction et la malédiction, conformément à ce qui est écrit dans le סֵפֶר (« document ») de la *Tôrāh* de Moïse, devant toute l'assemblée d'Israël, incluant femmes, enfants et étrangers. Il n'a omis aucune parole. Toute l'action se focalise sur un seul personnage : Josué, le protagoniste. Que représente-t-il ?

## 5.2 Désignation de la fonction

Pour déterminer la fonction qu'assume Josué dans ce texte, on peut s'en tenir au fait qu'il s'agit d'un culte. Le lexique du rituel l'atteste : construction de l'autel selon les normes ; sacrifices ; proclamation de la *Tôrāh*. Josué préside donc au « premier » culte sacrificiel d'installation<sup>744</sup>. Quelle est la raison d'être de ce culte ? L'interprétation courante se réfère aux lois du Deutéronome (cf. Dt 11,29ss ; 27,2-8) pour affirmer que Josué obéit aux stipulations de Moïse. Mais on demeure insatisfait par une telle explication quant à la fonction de ce culte précisément à ce point du récit<sup>745</sup>. Flavius Josèphe choisit ainsi de le placer à la fin des batailles (Jos 1-12)<sup>746</sup>. Si nous prenons en considération le fait que l'échec de la guerre d'Aï a révélé une rupture de l'Alliance et donné lieu à une controverse (*rib*) entre Yhwh et

---

les, même s'il fait remarquer que « the question of the function of the passage in the context of MT has become an even more urgent question » (p. 496).

<sup>743</sup> Il est étonnant que le texte prenne le soin de souligner que Josué écrit une « seconde » copie de la *Tôrāh* de Moïse, et qu'il ne dise rien de la « seconde » proclamation de la *Tôrāh*.

<sup>744</sup> Il y a eu la pâque (cf. Jos 5,10-12), mais sans une description aussi détaillée. Il convient aussi de remarquer que le rite de la pâque célèbre le *passage*.

<sup>745</sup> Selon la thèse de MEER, *Formation*, 519-520, « in 4QJoshua<sup>a</sup> MT-Joshua 8:30-35 originally was in its proper place, i.e. where the nomistic author had intended it to be placed, that is: before Joshua 9 » (p. 519). La raison serait que « he positioned this passage between Joshua 8 and Joshua 9, i.e. where it is still found in MT-Josh. 8:30-35, to mark the point that in his view formed the primeval sin in Israel's history: the alliance with a foreign nation (Joshua 9) » (p. 520). Voir au chapitre 4 § 2.3 les indices pour une autre interprétation de la position de Jos 9. Le « primeval sin in Israel's history » serait le péché de Péor (cf. Jos 22,17) en dehors de la Terre, et celui d'Akân (cf. 22,20) dans la Terre.

<sup>746</sup> JOSEPHÉ, *Ant.* v.68-70. Il commence le paragraphe 71 de son récit par la vieillesse de Josué que l'on trouve en Jos 13,1.

Israël, à travers Josué, alors l'extirpation du *ḥērem* (par le *jugement* 7,16-25)<sup>747</sup> et la confirmation de la réconciliation par la victoire sur Aï (8,1-29) s'achèveraient avec la restauration de l'Alliance<sup>748</sup>. On aurait en conséquence la séquence narrative suivante, dont on ne présentera que les éléments essentiels<sup>749</sup> :

1. Crise Yhwh – Israël	<i>Echec contre Aï (7,2-5)</i>
2. Controverse [ <i>Rîb</i> ]	7,6-15 : dialogue Yhwh – Josué (objet : des directives)
3. Procès du coupable	<i>Jugement (7,16-26)</i> 7,16 (Josué) : וַיִּשְׁכַּם יְהוֹשֻׁעַ בְּבֹקֶר 7,26 (Akân) : וַיִּקְיֶמוּ עָלָיו גִּלְ-אֶבְנִים גָּדוֹל עַד הַיּוֹם הַזֶּה
4. Paix retrouvée	<i>Victoire sur Aï (8,1-29)</i> 8,1-3 : dialogue Yhwh – Josué (objet : des directives) 8,10 (Josué) : וַיִּשְׁכַּם יְהוֹשֻׁעַ בְּבֹקֶר 8,29 (roi d'Aï) : וַיִּקְיֶמוּ עָלָיו גִּלְ-אֶבְנִים גָּדוֹל עַד הַיּוֹם הַזֶּה
5. Restauration de l'Alliance	<i>Sacrifice de Paix et Proclamation de la Tôrah (8,30-35)</i>

<sup>747</sup> Sur l'articulation de ces deux dimensions (controverse et jugement), on verra NIELSEN, *Yahweh as Prosecutor*, 74-83.

<sup>748</sup> Voir BOVATI, *Justice*, 164-166.

<sup>749</sup> Pour une étude détaillée de la relation littéraire entre Jos 7,10-26 et 8,1-29, voir BERMAN, *Analogy*, 31-54 (avec un tableau synoptique des termes et expressions parallèles avec leur fonction aux pages 50-51). Berman y analyse six activités : להשכים / לקום / להקריב / ללכוד / לרדוף / לשרוף. Il montre les parallèles lexicaux et certaines modalités rhétoriques spécifiques telles que [1] le tirage au sort décrit à l'aide du verbe לכד ou [2] la présentation du roi d'Aï en 8,1. En effet, en [2] le nom du roi précède celui de la ville contrairement aux autres occurrences (6,2 ; 8,2<sup>2x</sup> ; 10,1<sup>2x</sup> ; 10,30.39<sup>3x</sup> ; 11,10). La remarque de Berman sur l'emploi contrasté שלל (respectivement en 7,21 et 8,2) signale aussi qu'il n'y a pas qu'une analogie entre les deux récits (dans ID., *Analogy*, 43 n.24). Ce serait statique. Il y a une évolution : de la rupture (l'alliance transgressée) à la restauration de l'Alliance. Pour une structuration de Jos 7-8, qui mettant en relief cette dynamique et, ce faisant, le rôle de Josué dans la confrontation avec Akân pour restaurer l'Alliance, nous proposons l'organisation ci-après (voir BERE, « Restaurer l'Alliance »):

A/ Brèche dans l'Alliance : 7,1	AKAN/ISRAËL usurpe
B/ Première bataille contre Aï : 7,2-5	Échec d'Israël contre Aï
C/ Premier colloque avec Yhwh : Jos 7,6-15	Dialogue Josué-Yhwh
D/ Investigation : Jos 7,16-18	Recherche du coupable
X/ Le procès : Jos 7,19-24	JOSUE vs. AKAN
D'/ Exécution de la sentence : 7,25-26	Châtiment du coupable
C'/ Deuxième colloque avec Yhwh : 8,1-2	Dialogue Josué-Yhwh
B'/ Deuxième bataille contre Aï : 8,3-29	Victoire d'Israël contre Aï
A'/ Restauration de l'Alliance : 8,30-35	JOSUE/ISRAËL offre

Pour une présentation d'ensemble sur le personnage d'Akân, voir RÖMER, « Achan », *EBR*, col. 272.

La crise (1) due au crime d'Akân aura affecté la relation Yhwh–Israël manifestée par la controverse (2) dont une clause est l'extirpation du mal : d'où le procès (3). La victoire sur Aï sert de confirmation (4) ainsi que le montrent les correspondances brièvement indiquées dans le tableau ci-dessus. L'Alliance doit être restaurée car la paix est retrouvée (5).

Il apparaît donc que Josué, en 8,30-35, accomplit une fonction de présidence de culte pour (consacrer) la restauration de l'Alliance transgressée par la faute d'Akân. Ce dernier, dorénavant, sert d'anti-modèle aux autres membres d'Israël, si ceux-ci veulent demeurer dans la Terre de Yhwh (cf. 23,16). Le type de sacrifice, holocauste (אֵלֶּה) et sacrifices de communion (שְׁלֵמִים<sup>750</sup>), le confirme : il s'agit de louer Yhwh pour la paix. Cette dimension sacerdotale et culturelle de la figure de Josué n'en fait cependant ni un prêtre, ni un roi.

## 6. CHEF DU PEUPLE

L'épisode des Gabaonites qui, pour sauver leur vie, obtiennent la conclusion d'une alliance avec la communauté d'Israël précise un autre aspect du rôle de Josué.

### 6.1 Description des attributs

La position de Josué à la tête d'Israël comporte deux niveaux : la représentation d'Israël, d'un côté, face à Yhwh (*ad intra*), et de l'autre, vis-à-vis des nations (*ad extra*). Dans la communauté des fils d'Israël, tout d'abord, Josué a au-dessus de lui Yhwh, aux ordres duquel il est soumis (cf. 1,2ss ; 3,7 ; 4,2-3 ; etc.). À ce titre, il lui revient de guider le peuple à travers le fleuve pour entrer dans la terre de Canaan (cf. 1,2). Sous ses ordres, il a les intendants (cf. 1,10), les prêtres porteurs de l'Arche, les chefs de clans du peuple, les Anciens et les autres membres du peuple, les tribus de l'Est comprises.

Face aux nations, Josué sert de répondant pour les fils d'Israël. Ses vis-à-vis sont les rois des nations de la terre de Canaan. Lorsqu'il envoie les deux explorateurs, son opposant, le roi de Jéricho, envoie aussi des hommes en contre-espionnage (cf. Jos 2). Quand il conduit le peuple à travers le fleuve et met en échec Jéricho et Aï, les rois des nations entendent et s'épouvantent (cf. Jos 5,1 ; 9,1). Ses opposants sont des rois qui se livrent entre ses mains (cf. 6,2), ou se liguent contre lui et Israël (cf. 9,1-2). Et Adoni-Sédeq, roi de Jérusalem, prend peur, selon le narrateur, face à la victoire de Josué contre « Aï et son *roi* ; Jéricho et son *roi* » (10,1).

L'autorité humaine suprême d'Israël est assumée par Josué. Aussi, l'ambassade des Gabaonites va-t-elle à lui (cf. 9,6). C'est encore lui qui

<sup>750</sup> Voir GERLEMAN, « שְׁלֵמִים *šlm* », 931 ; MARX, *Lévitique*, 215.

conclut l'alliance avec les Gabaonites au nom des fils d'Israël (cf. 9,15)<sup>751</sup>, qui ratifie la sanction punitive de leur abus de confiance (cf. 9,23 ; voir aussi 9,21), et qui intervient pour leur faire grâce (cf. 9,26). En outre, au nom de l'alliance conclue avec les Gabaonites, Josué doit voler à leur secours – *pacta servanda sunt* ! – pour faire face à une autre ligue de rois (cf. 10,5-7 ; voir aussi vv.16.22ss)<sup>752</sup>.

## 6.2 Désignation de la fonction

Au regard de ces données, que penser de la thèse de Porter avalisée par Nelson, selon laquelle Josué est un prototype de roi<sup>753</sup> ? On doit préciser que toute fonction de « chef » (ou de dirigeant) n'est pas nécessairement « royale ». Des raisons positives et négatives invitent à ne point y voir une figure royale :

<sup>751</sup> Le texte de Jos 9 est bien complexe de ce point de vue. Le rôle de Josué n'y souffre pas d'ambiguïté. On se demande par contre comment Josué et les autres chefs ont pu agir sans consulter Yhwh. L'énigme du v.14 est une *crux interpretum* bien connue. On esquissera ici une solution quitte à la développer dans un autre cadre. Les questions que pose ce verset sont fondamentalement de trois ordres : 1°) qui est le référent de « ces hommes » [הָאֲנָשִׁים] (v.14a) ? ; 2°) que signifie le syntagme מִצִּידָם ... וַיִּקְחוּ » (v.14a) ; et 3°) quelle relation y a-t-il entre les deux membres du verset : 14a et 14b ?

Pour les différentes propositions de solution, nous renvoyons aux commentaires (voir notamment SICRE, *Josué*, 246ss). La clé d'interprétation nous paraît être dans la forme même du verset. Elle a l'allure d'un vers poétique de proverbe. Sa métrique est 3 + 3 (וַיִּקְחוּ / הָאֲנָשִׁים / מִצִּידָם // וַיִּתְּנוּ / יְהוָה / לָא שְׂאֵלָה). Les deux membres du verset forment un distique d'un parallélisme concentrique : (v.14a) a-b-c / c'-b'-a' (v.14b) ; où a-a' = verbe ; b-b' = sujet (b' est sous-entendu) ; c-c' = objet. Notre thèse est que la forme poétique et proverbiale sert de condensé de la morale de l'histoire. Lorsqu'on l'écoute, son caractère abstrait en fait une leçon de tous temps pour les adeptes de Yhwh. Qui sont donc « ces hommes » ? Le contexte immédiat renvoie aux Gabaonites dont il est question aux versets précédents. Pour que le verset révèle tout son potentiel de signification, nous estimons qu'il y a une licence poétique en jeu dans la sémantique de מִצִּידָם. Au lieu de traduire צִיד par provisions sous l'influence de la LXX, il faut lui préférer sa seconde signification : « chasse ». De 9,11 à 9,14, il y a un glissement sémantique de « nourriture »/« provisions » à « chasse »/« jeu ». Le verset se traduirait dès lors comme ceci : « Et les hommes [les] prirent dans leur piège / car ils ne consultèrent pas Yhwh ». Le *waw* serait explicatif. L'ellipse du pronom personnel « les » n'est pas inattendue en poésie. Ce vers devient universalisable si on y voit un appel au croyant à se prémunir contre la ruse des hommes en recourant à Yhwh.

On retrouve un tel jeu avec le mot צִיד en Gn 27 où la ruse de Jacob offre à Isaac le fruit d'une chasse qui n'en était pas une, au détriment d'Esau parti effectivement à la chasse. Ce long détour était important pour montrer que Josué n'est pas le « roi » des fils d'Israël. Il les représente et agit en leur nom. Par ailleurs, il se porte garant des pactes scellés par serment (cf. Chapitre 5).

<sup>752</sup> Bien qu'en contexte de guerre, les actions de Josué ressortissent à sa fonction de chef du peuple : 2 S 3,22 illustre l'alliance avec un vassal ; en 2 S 12,27ss, Joab, le chef de l'armée, conquiert les Ammonites et invite le roi David pour l'assaut final de peur que le privilège lui revienne.

<sup>753</sup> Nous avons déjà discuté cette thèse au chapitre 1.

1°) *les raisons négatives* : le livre connaît le titre מֶלֶךְ<sup>754</sup> mais ne l'emploie jamais pour Josué ; l'autorité « suprême » de Josué sur le peuple cesse avec l'attribution de la terre. Il n'est pas « chef » *ad vitam*, comme c'est le cas des rois de manière générale. Il n'a pas de successeur à son rôle, d'une part, et, d'autre part, la relation du roi avec Yhwh dans les récits bibliques passe par un intermédiaire (exemple : homme de Dieu ; prophète ou prophétesse) comme nous l'avons relevé au chapitre 1.

2°) *les raisons positives* : tandis que les rois communiquent avec Dieu par des intermédiaires, Josué entretient une relation directe et immédiate avec Yhwh<sup>755</sup>. Parler de « prototype royal » signifie que la figure de Josué est conçue à l'image de celle d'un roi (de lignée héréditaire, avec Moïse en amont notamment). Or, la place originelle de la royauté en Israël semble occupée par Yhwh (cf. Jg 8,23 [בָּכֶם יְהוָה יִמְשֹׁל : « Yhwh règnera sur vous »] ; 1 S 12,12 [יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מֶלֶכְכֶּם] : « Yhwh votre Dieu est votre roi »)) tandis que le modèle royal *humain* qui lui succède y apparaît non seulement comme un système d'emprunt (cf. 1 S 8 ; Dt 17,14-20), mais en outre comme une réalité problématique (cf. 1 S 8–12)<sup>756</sup>. Peut-on concevoir qu'en amont d'une royauté divine rejetée, on place un idéaltype humain de roi ?

Il nous semble que Josué assure le rôle de guide du peuple comme une mission provisoire reçue de Yhwh, seul « roi » d'Israël. Josué n'en est que le Serviteur, mais à ce titre il a, sur les fils d'Israël, l'autorité du représentant qui est un lieu-tendant jusqu'à l'installation dans la Terre promise par Yhwh.

## 7. ADMINISTRATEUR DE L'HERITAGE (GUILGAL : JOS 14–17 ; SILO : JOS 18–19)

Tout comme le peuple, la terre de Canaan appartient à Yhwh. Elle est sous son autorité. Josué apparaît de manière plus affichée comme Serviteur de Yhwh dans l'attribution de l'héritage.

### 7.1 Description des attributs

L'octroi de la Terre aux héritiers fait de Josué l'agent principal, comme nous avons eu l'occasion de le montrer (voir chapitre 5). Deux scènes majeures l'illustrent : l'épisode de Caleb (14,6-15) et des sept tribus (18,2ss). Dans la première scène, Caleb s'en remet à l'autorité de Josué pour obtenir la part que Moïse avait juré de lui donner. Dans la seconde scène, singulière-

<sup>754</sup> Voir PLOEG, « Chefs », 40-61.

<sup>755</sup> Voir en annexe la structure des réseaux de relations (dialogiques) entre les personnages du livre.

<sup>756</sup> Voir NIHAN, « Monarchie », 147-177 ; MCKENZIE, « Royauté », 267-290 ; BERE, מֶשֶׁפֶט, «המלך», 83-100.



rement en 18,10, Josué jette le *gôrāl* au sanctuaire de Silo pour la désignation de la tribu héritière.

### 7.2 Désignation de la fonction

La présence du prêtre Eléazar en tête de liste a souvent été produite comme argument en faveur de la position de second rang de Josué. Nous avons déjà démontré qu'une telle interprétation n'avait pas de fondement dans le récit. La supervision du « cadastre » est toute sous la responsabilité première du protagoniste. De nul autre en effet, même pas du prêtre Eléazar, il n'est dit qu'il « jette » le *gôrāl*. La fonction de Josué, pour que tous aient leur part, n'est pas de disposer de la Terre en propriétaire généreux mais d'administrer cet héritage. Son statut de Serviteur de Yhwh est de nouveau souligné. En cela on voit qu'en définitive, il n'est pas la véritable autorité suprême d'Israël. Il la représente, dans les limites de sa mission, puisqu'il donne la Terre mais ne peut se réserver aucune part : c'est la communauté qui lui donnera sa portion (cf. 19,49-50).

### 8. MESSENGER DE YHWH (SICHEM : 24,1-28)

Avec le don des patrimoines s'accomplissait la promesse de Yhwh au bénéfice des fils d'Israël. L'ultime fonction que remplit Josué révèle la double composante de son rôle, c'est-à-dire la double représentation. Dans son acte ultime, il apparaît en médiateur : d'un côté, il parle au nom de Yhwh, et, de l'autre, il agit au bénéfice des tribus d'Israël. Avant d'examiner le récit de Jos 24<sup>757</sup> pour y définir la fonction de Josué, notons qu'il ne s'agit ni d'une reduplication de la fin du récit (Jos 23-24)<sup>758</sup>, ni d'un ajout arbitraire au récit précédent (Jos 1-23)<sup>759</sup>. Nous avons au cours de nos analyses montré

<sup>757</sup> Pour une étude détaillée de Jos 24,1-28, voir KOOPMANS, *Joshua 24*.

<sup>758</sup> Les chapitres 23 et 24 de Jos présentent des différences de diverses natures souvent passées sous silence : 1° les *genres* : Jos 23 est essentiellement un discours entier tandis que Jos 24 est bâti sur une autre rhétorique : le dialogue ; McCarthy faisait remarquer que : « There is no question that here [= Jos 24] we have to do with an exhortation, a speech in which the orator seeks to move his hearers to a certain response. » dans *Id., Treaty and Covenant*, 145, mais le genre est bien différent de Jos 23 ; 2° les *auditoires* : en Jos 23, Josué s'adresse aux « fils d'Israël », c'est-à-dire aux tribus de l'Ouest qui sont ainsi désigné au sens strict (voir par exemple la distinction entre les tribus orientales et les *בְּנֵי יִשְׂרָאֵל* : Jos 4,12 ; 22,9.11.12.13.32.33) ; en Jos 24, Josué parle à toutes les tribus (à Sichem) ; 3° les *contenus* : en Jos 23, Josué exhorte les tribus qu'il a conduites dans la Terre, à la fidélité à Yhwh, puisqu'en 22,6 il avait congédié les tribus orientales après leur avoir prodigué une exhortation de la même teneur (cf. Jos 22,1-5) ; en Jos 24, il transmet le message de Yhwh récapitulant l'œuvre de Dieu en faveur d'Israël, puis il invite au choix entre Yhwh et les autres dieux. Ces indices confirment bien la différence des deux textes.

<sup>759</sup> A partir de l'épithète *יְהוָה עֲבָד*, nous avons déjà montré la continuité entre Jos 1-23 et Jos 24. On affirme la discontinuité parce que le thème de la conquête et de la prise de possession de la terre ne semble plus se poursuivre en Jos 24. PERLITT, *Bundestheologie*, 241 observe que : « Die Volksversammlung von 24,1 wird einberufen, ohne dass die von 23,2 zum Ende gekommen wäre; und während Josua in 23,14 sein Ende ankündigt

la spécificité de Jos 23 comme discours adressé exclusivement aux tribus de l'Ouest, dont Josué avait la charge. Le récit de Jos 24 concerne cette fois toutes les tribus d'Israël : *שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל שָׁכְמָה וַיֵּאסֹף יְהוֹשֻׁעַ אֶת־כָּל־* (24,1 : « et Josué rassembla toutes les tribus d'Israël à Sichem »).

### 8.1 Description des attributs

Les traits caractérisant la fonction qu'y assumerait Josué dépendent de la nature de ce texte, de sa thématique et de l'action que le protagoniste y conduit. Tout d'abord, du point de vue du langage du texte, Josué se manifeste comme messenger de Yhwh : *כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל* <sup>760</sup> (« ainsi a parlé Yhwh, le Dieu d'Israël »). L'emploi de cette formule confirme non pas une rupture mais un changement de perspective <sup>761</sup> par rapport au discours de Yhwh en Jos 1 dont le destinataire n'était que Josué. Le discours final de Yhwh dont Josué est le porte-parole en 24,2-13 est une « anamnèse » de toute l'histoire d'Israël racontée du point de vue de Yhwh. Cette récapitulation <sup>762</sup> clôt la grande geste commencée avec les pères (vv.2-4 ; cf. Gn 11,27-32 ; Gn 12-36 [Gn 12,6 : Sichem]), continuée avec l'exode (vv.5-7a), le désert (v.7b), et la conquête (vv.8-13) <sup>763</sup>. La profondeur de cette mémoire est « surhumaine ». Comment Josué a-t-il pu rejoindre toute cette histoire qui remonte aux pères ? Seul Dieu a pu la communiquer ou la faire raconter, à moins qu'elle ait été transmise par les générations antérieures : ce que les « pères ont raconté » (cf. Jg 6,13) <sup>764</sup>. Elle démontre également la longue fidélité de Yhwh vis-à-vis de son peuple.

Ensuite, pour que le peuple s'engage en connaissance de cause vis-à-vis de Yhwh, Dieu *d'Israël*, Josué s'assure de sa disposition intérieure en le

---

und es 24,29 dann auch findet, nimmt er sich 24,15b künftige Jahweverehrung vor ». Ces arguments produits pour affirmer le caractère isolé de Jos 24 ou cette confusion entre Jos 23 et 24, montrent la nécessité de cerner de près la figure de Josué.

<sup>760</sup> Cette formule apparaît *verbatim* en Ex 5,1 ; 32,27 ; Jos 7,13 ; 24,2 ; Jg 6,8 ; 1 S 10,18 ; 2 S 12,7 ; 1 R 11,31 ; 14,7 ; 17,14 ; 2 R 9,6 ; 19,20 ; 21,12 ; 22,15.18 ; Is 37,21 ; Jr 11,3 ; 13,12 ; 21,4 ; 23,2 ; 24,5 ; 25,15 ; 30,2 ; 32,36 ; 33,4.13 ; 37,7 ; 42,9 ; 45,2.

<sup>761</sup> Dans tout le récit précédent, Josué ne s'est jamais fait le porte-parole de Yhwh. On aurait pu s'attendre à une telle attitude en Jos 3,9 ou 7,13ss. Mais Josué ne répète pas la formule.

<sup>762</sup> MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, 145, discerne sept étapes : « [1] the pagan ancestors in Mesopotamia, [2] Abraham and the Patriarchs, [3] the Egyptian experience, [4] the Wandering in the Desert (only a half-verse, but a pivotal point: from then on the movement is toward the Land), [5] conquest of the Transjordan, [6] Moab and the Balaam episode, and finally [7] entering the Land. » Ce septénaire correspond du reste au style du livre.

<sup>763</sup> Cette anamnèse ne mentionne pas l'expérience du Sinaï/Horeb. C'est ici dans la Terre que Josué fait faire au peuple un choix décisif pour Yhwh.

<sup>764</sup> Selon la stratégie de la narration, nous avons vu que la première fonction de Josué est de transmettre la mémoire de la génération des « pères » et d'instruire son auditoire pour qu'il continue cette transmission générationnelle.

mettant au défi (vv.14-24)<sup>765</sup>. Il conclura au v.25 une Alliance (avec Yhwh) pour le peuple (לְעָם)<sup>766</sup> et édictera l'« obligation » d'une telle Alliance et la « conduite à tenir » qu'elle exige (cf. חֶק וּמִשְׁפָּט : vv.25-27 ; cf. Ex 15,25)<sup>767</sup>, puis consignera par écrit toutes ces « choses (ou paroles) »<sup>768</sup> dans le סֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים<sup>769</sup>. Josué prend à témoin une grande pierre (v.26)<sup>770</sup>. Comme l'avait déjà fait remarquer Perlitt, « der Handelnde ist praktisch allein Josua : וישלח את-העם, ויקח אבן, ויכתב, וישם חק, ויכתב ברית, ויאסף »<sup>771</sup>.

<sup>765</sup> La question des divinités en 24,14 fait écho à 24,2. L'auditoire de Josué était-il idolâtre ? L'examen de cette question exigerait un long détour. Pour notre propos, il apparaît que Josué invite les fils d'Israël à choisir entre les dieux des pères (cf. 24,2 et 24,14 ?) et ceux des Amorites au milieu desquels ils vivent désormais. L'important ici c'est le *choix* à opérer. Ce choix est sans cesse à refaire comme le montre la littérature prophétique. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, 150 affirme à propos de 24,19 : « The embarrassment is that this is not so much a covenant as a [prophetic] theme. Or, more accurately, perhaps it is a prophetic development on the idea of covenant ».

<sup>766</sup> Sur l'expression כְּרַחֵץ בְּרִית לְ (v.25), on verra une mise au point chez KOOPMANS, *Joshua* 24, 290ss. On ne s'étendra pas sur la discussion à propos du לְ, mais pour notre thèse, Jos 9,6.7.11.15.16 et 24,25 véhiculent la même signification dans les relations personnelles : c'est le supérieur qui accepte d'intégrer l'inférieur (עֶבֶד) par l'Alliance. C'est donc un lamed *commodi*.

<sup>767</sup> Les contextes de Jos 24,25 et Ex 15,25 mettent en relation חֶק וּמִשְׁפָּט avec un acte de Yhwh en faveur de son peuple. D'où notre interprétation : le bénéficiaire se voit « imposer » une obligation et une manière de vivre avec Yhwh.

<sup>768</sup> La signification de דְּבָרִים traduite par « choses » (ou « paroles ») dépend du référent. Qu'est-ce que Josué consigne par écrit : les obligations et décrets ? un « procès verbal » de l'Alliance ? Des textes similaires ne permettent pas non plus une réponse apodictique : en 1 S 10,25, on sait que Samuel écrit הַמִּלָּךְ מִשְׁפָּט déjà décrit en 1 S 8,11-18 ; au Ps 40,7, il s'agit de la volonté de Yhwh ; et en Is 30,8, la consignation par écrit vise à conserver un témoin contre le peuple. Ce principe est valable non seulement en Jos 24, 26, mais aussi dans la plupart des textes du même genre : voir Dt 31,24ss ; 2 R 22-23 (où le livre retrouvé fait prendre conscience de la déviation par rapport à l'Alliance avec Yhwh) ; etc.

<sup>769</sup> Le syntagme סֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים peut se traduire : « dans le document (livre) de la *Tôrāh* de Dieu » ou « dans le document (ou livre) de la *Tôrāh* divine ». Cette seconde traduction permet d'établir une différence entre la « *Tôrāh* de Moïse » qui se rapporterait aux directives sur la relation avec Yhwh comme on l'a montré en 22,2-5 et la « *Tôrāh* divine » qui documenterait l'engagement d'Israël à servir Yhwh et lui seul. Ainsi, le « document écrit » et la « grande pierre » deviennent témoins de cette Alliance confirmée. Si l'on retient notre interprétation de considérer la Torah de Moïse comme un *compendium* d'instructions sur la relation entre les fils d'Israël et Yhwh, alors la différence devient stylistique pour les besoins de composition narrative séparant Jos 1 – 23 (Josué et la question des tribus de l'Ouest) et Jos 24 (Josué et toutes les tribus).

<sup>770</sup> Les pierres dans le livre (4,1-8.22-23 ; voir aussi 7,26 ; 8,29b) sont des mémoriaux. NELSON, *Joshua*, 277, estime que « [t]he “law of God” may have replaced the standing stone as the medium for recording this “fixed rule”... ». Dans une communauté où le niveau de personnes capables de lire était très peu élevé, les symboles comme les pierres servaient d'aide-mémoire, et au besoin on recourrait au livre pour savoir ce qu'on y avait consigné. La pierre et l'arbre sont cependant en porte-à-faux avec les lois du Deutéronome : Dt 16,21-22 ; Dt 12,2 ; voir aussi 2 R 16,4.

<sup>771</sup> PERLITT, *Bundestheologie*, 241.

Yhwh, au nom duquel parle Josué au terme du récit, est implicitement présenté dans toute la narration comme « Roi ». En effet, il a un *peuple*, Israël, un *chef d'armée* (שַׂר צְבָא יְהוָה ; cf. 5,14), une *terre*, Canaan (אֶרֶץ ; cf. 22,19), et une *demeure* spéciale (מִשְׁכָּנוֹ ; cf. 22,29), c'est-à-dire la Tente de la rencontre (אֹהֶל מוֹעֵד ; cf. 18,1 ; 19,51).

## 8.2 Désignation de la fonction

Quelle fonction caractérise Josué dans cet ultime acte de sa vie ? Plusieurs options semblent possibles, selon que l'on privilégie le genre littéraire dans lequel on range le texte de Jos 24,1-28, ou que l'on mette en relief certains aspects de la péricope. Ainsi :

1°) Si l'on juge que le texte est un récit d'Alliance alors Josué sera perçu comme un « médiateur d'Alliance ». Même si cette conclusion rend compte de quelques données du texte, cette solution « générique » pourrait cependant cacher la complexité de la figure du protagoniste. Par ailleurs, on n'a pas, semble-t-il, une véritable structure d'Alliance<sup>772</sup>.

2°) Si l'on met en valeur le fait d'édicter דִּקְרָא וּמִשְׁפָּט et de les consigner par écrit, alors Josué devient, comme Moïse (cf. 8,32), un « législateur » dans sa relation avec Israël. Or, comme on l'a déjà souligné, les clauses à respecter vont de pair avec l'Alliance conclue entre Yhwh et Israël. Le terme de « législateur » ne rend pas compte du profil du sujet agissant dans le récit. Il convient de souligner que Josué n'édicte pas des lois de sa propre initiative.

3°) Si l'on y voit une simple obligation de fidélité de la part d'Israël<sup>773</sup> à son Dieu, Yhwh, alors Josué est un porte-parole de Yhwh, que Rofé appellerait « prophète »<sup>774</sup>. Cette dénomination exigerait que l'on rende raison de son attitude vis-à-vis du peuple, car il agit aussi au nom de ce dernier en lui « imposant » comme on l'a déjà remarqué דִּקְרָא וּמִשְׁפָּט. Il s'y manifeste ce que Rofé appelle son « leadership ». Par ailleurs, sa proposition soulève une autre difficulté : le prophète peut-il offrir au peuple le choix de la divinité à

<sup>772</sup> Voir MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, 145-151, qui rejette la description de Jos 24 comme un récit de conclusion d'Alliance ; voir aussi LININGTON, « The term ברית », 673 : « this is not a covenant document, but a report of a conclusion of a ברית. Therefore, not suprisingly, some aspects of normal covenant documents are missing (blessings) or only very briefly (the curses and the preamble) ». Pour l'état des discussions sur la thématique de l'Alliance (1994-2004), voir HAHN, « Covenant », 263-292.

<sup>773</sup> Voir PERLITT, *Bundestheologie*, 260-70 ; KUTSCH, *Verheissung und Gesetz*, 64-65 ; NELSON, *Joshua*, 277.

<sup>774</sup> Selon ROFÉ, « Giosuè figlio di Nun », 69-70, « Nella sua orazione a quell'assemblea [= de Sichem] Giosuè somiglia al tipo del profeta ammonitore. Come Osea, predica l'adorazione del solo YHWH. Si appoggia alle benevolenze mostrate da YHWH in passato (24,2-23), incalza il popolo (v.14), lo mette in guardia (vv.19-20), lo sollecita ad agire (v.23), il tutto come un profeta ammonitore. Si veda anche l'*incipit* del discorso e il suo stile: « Così dice il Signore, Dio di Israele » (v.2). Per contro, l'altro aspetto di Giosuè che abbiamo conosciuto, la *leadership*, è assente ». Le second aspect n'est pas absent car c'est Josué qui contracte (ou renouvelle) l'Alliance au nom du peuple.

« servir » (cf. 24,15). Il est vrai que le prophète Élie dit au peuple de choisir entre Yhwh et Baal. L'alternative n'en était pas vraiment une, puisqu'il est question de choisir le vrai Dieu : הָאֱלֹהִים (1 R 18,21). On pourrait retrouver la même attitude dans l'expression par Josué de son propre choix, c'est-à-dire sa réponse personnelle à Yhwh.

Ces considérations et nos analyses nous invitent à voir Josué en Jos 24 simplement comme Messenger du Roi d'Israël, Yhwh. L'Alliance conclue fut la réponse en acte du peuple. Et c'est là une autre manifestation de rôle de Josué, Serviteur de Yhwh.

## 9. CONCLUSION

Les fonctions du protagoniste, que nous venons d'explicitier, illustrent la complexité de son rôle de עֶבֶר יְהוָה. Josué se manifeste tour à tour dans les fonctions de : « Ancien », « Chef d'armée », « Juge suprême », « Chef du culte », « Chef du peuple », « Administrateur de l'héritage », et « Messenger de Yhwh ». Cette multiplicité invite à ne pas réduire ce rôle à l'une des fonctions. En outre, à travers ces différentes facettes, la narration montre au lecteur les voies suivies par Josué pour accomplir la seconde tâche, que Yhwh lui a assignée, à savoir l'attribution de la terre de Canaan en héritage aux fils d'Israël.

## CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE

Cette troisième partie de l'étude nous a analysé la caractérisation implicite de Josué comme Serviteur de Yhwh à travers ses relations avec, d'un côté, Yhwh et, de l'autre, les fils d'Israël. Le « discours d'assignation des tâches » en 1,2-9 a fait du protagoniste le remplaçant de Moïse. Yhwh lui confie deux tâches principales : introduire le peuple dans la terre (עבר) et l'en rendre héritier (חיל). Cette relation de Josué avec Yhwh est cependant inconnue des fils d'Israël, dans le monde du récit. Aussi, les tribus transjordanienues, bénéficiaires de leur patrimoine sous Moïse, expriment-elles leur absolue allégeance au nouveau « Serviteur » à la condition que sa relation avec Yhwh soit analogue à celle de Moïse avec Yhwh (cf. 1,17).

Le récit de la traversée du Jourdain sera le signe révélant cette relation. C'est dans l'acte même d'accomplissement de la première tâche définie par Yhwh que les fils d'Israël la reconnaissent : passer le Jourdain (cf. 3,1-4,19 où le peuple se déplace de Shittim au Jourdain, puis du Jourdain à Guilgal). Cette « reconnaissance cognitive » de la présence de Yhwh à Josué fut démontrée à l'aide de deux indices : le verbe ידע (3,4.7.10) qui énonce la problématique, et le modèle littéraire qui informe Jos 3,10-4,13 élucidé par la mise en série des textes introduits par - כי ידע, à savoir Gn 42,33-43,14, Ex 7,17-21, Nb 16,28-33. Ce sont des textes d'épreuve de révélation. Ainsi le miracle des eaux révèle au peuple le lien de Josué avec Yhwh. Ce faisant, le protagoniste acquiert l'ascendance nécessaire pour guider les fils d'Israël vers la réalisation du second volet de sa mission : l'attribution de l'héritage.

Josué n'y parvient qu'en assumant tour à tour plusieurs fonctions. Nous en avons identifié sept : 1°) « Ancien du peuple », 2°) « Chef d'armée », 3°) « Juge suprême », 4°) « Chef du culte », 5°) « Chef du peuple », 6°) « Administrateur de l'héritage », 7°) « Messenger de Yhwh ». Ces fonctions sont toutes subsumées dans l'unique rôle de Serviteur de Yhwh. Aucune d'elles, prise isolément et au détriment des autres, ne rendrait compte de la complexité de la figure ; et aucune n'intègre toutes les autres. Jos 24,29 avait donc offert à l'auditoire la clé d'accès à la figure du protagoniste en écrivant comme une épitaphe : Josué, *Serviteur de Yhwh*.

## CONCLUSION GENERALE

Au terme de cette étude sur la présentation de la figure de Josué dans le livre éponyme, on peut se poser la question suivante : « Quel changement cette étude a-t-elle opéré dans le paysage de la recherche sur Josué, le protagoniste du récit ? Qu'a-t-on appris de nouveau ? ». Les solutions nouvelles fournies en cours d'analyse en vue d'établir la validité d'un argument déterminé sont multiples et variées. On ne les reprendra pas toutes. Le bilan se limitera aux résultats majeurs ayant servi à l'établissement de la thèse.

Nous avons offert en premier lieu une explication des conditions de validité des propositions antérieures sur la figure de Josué, en faisant appel au concept de « cadre ou modèle littéraire de référence », c'est-à-dire du contexte littéraire dans lequel une proposition de caractérisation de la figure de Josué est pertinente (voir chapitre 1). Ce faisant, nous avons montré que les thèses précédentes n'étaient concurrentes qu'en apparence. Dire en effet que Josué est un « second/autre Moïse », c'est insérer le récit du livre dans la trame narrative du Pentateuque, ce qui aboutit à l'Hexateuque. Proposer par contre d'y voir une « figure royale », c'est lire le récit dans l'ensemble Jos-2 R, c'est-à-dire avec la théorie de l'Histoire deutéronomiste. Considérer enfin Josué comme « successeur de Moïse et leader modèle », c'est réconcilier les deux thèses antérieures grâce à l'ensemble littéraire Gn-2 R des deutéronomistes. Est-ce à dire que les éclairages qu'elles apportent à l'intelligence du personnage de Josué rendent raison des données sur le protagoniste de Jos ? Il faut répondre par la négative. Choisir dès lors le livre de Josué comme cadre littéraire de référence promet d'office une autre caractérisation, puisque non seulement un nouveau cadre d'interprétation s'offre à l'analyse, mais c'est en outre l'unique contexte où Josué est le *protagoniste* de l'action narrée.

Ce contexte du récit en sa logique interne a conduit nos analyses à la proposition de Josué comme *second Serviteur de Yhwh*. Cette caractérisation du protagoniste nous semble être la meilleure clé pour comprendre les phénomènes du récit. Nous l'avons montré en faisant apparaître le caractère spécifique de la figure de Moïse, comme figure jumelle, dans (et non en dehors) du livre (chapitres 2 à 6). Ainsi, avons-nous offert un tableau exhaustif et explicatif de la présence massive des références à Moïse en Jos même. Le récit en effet y construit une symétrie entre le premier serviteur (Moïse) et le second (Josué) à travers :

- 1°) l'analogie de leur relation avec Yhwh (Chapitre 3) ;
- 2°) les « paroles d'autorité » de Moïse et celles de Yhwh à/par Moïse auxquelles tout Israël, par la médiation de Josué, s'est conformé ; cette distinction désigne deux réalités différentes, car les « dires de Moïse » ont essentiellement pour objet la relation des fils d'Israël avec leur Dieu, Yhwh, les

relations internes aux tribus et l'action dans la Terre, tandis que la référence aux « dires de Yhwh » a pour objet le don de la Terre et de la vie des ennemis (Chapitre 4);

3°) les actions de Moïse au bénéfice des tribus, achevées et/ou complétées par Josué pour que s'accomplisse la promesse de Yhwh aux fils d'Israël; les espaces où se déploient les actions de ces deux figures sont soigneusement circonscrits par le récit : Moïse à l'est du Jourdain et Josué à l'ouest, dans la Terre de la promesse. On voit alors apparaître une géographie de leurs autorités respectives, distinctes mais non séparées parce qu'unifiées dans le rôle de Serviteurs de Yhwh (Chapitre 5);

4°) enfin la qualification *עבד יהוה* attribuée à titre posthume aussi bien à Moïse (Jos 1,1) qu'à Josué (Jos 24,29). Cet appellatif ne vient donc pas ajouter au protagoniste, comme en appendice, une dimension extrinsèque, comme on l'a parfois affirmé, mais il révèle au contraire ce qui n'était qu'implicite dans l'action de Josué. C'est une fois l'action accomplie que se dévoile l'identité réelle de l'agent (Chapitre 6).

Ensuite, dans une perspective verticale des relations Yhwh-Josué-Israël, nous avons montré que Josué reçoit son autorité de Yhwh dans l'acte même de l'interlocution (le fait que Yhwh lui parle) et par les tâches que Yhwh lui confie : *עבד* (1,2) et *נחל* (1,6). Ces deux actions énoncées dans le discours inaugural (Jos 1,2-9) forment un mérisme renvoyant à toutes les actions de Josué. Elles marquent respectivement le début et la fin de la commission (Chapitre 7). Josué conduira le peuple à l'acquisition de la Terre promise en assumant, chemin faisant, sept fonctions : 1°) « Ancien du peuple », 2°) « Chef de guerre », 3°) « Juge suprême », 4°) « Chef du culte », 5°) « Chef du peuple », 6°) « Administrateur de l'héritage », et 7°) « Messager de Yhwh ». Cette multiplicité traduit la complexité du rôle du protagoniste et donne un contenu spécifique au rôle du *Serviteur de Yhwh*. Ce titre implique que, de manière implicite, pour le récit du livre et son auditoire, le vrai *roi d'Israël*, c'est son Dieu : Yhwh (Chapitre 9).

Entre la mission reçue de Yhwh et l'octroi de la Terre, nous avons proposé une nouvelle interprétation du passage du Jourdain (Jos 3-4). Tout en étant l'accomplissement de la première tâche assignée par Yhwh (cf. 1,2), la traversée du fleuve sert de signe de « reconnaissance cognitive » par les fils d'Israël de la relation Yhwh-Josué. La référence à Moïse, ou plus précisément à la relation Yhwh-Moïse, fonctionne comme paramètre de la réalité connue grâce à laquelle le peuple déchiffre le signe au moyen duquel se manifeste un trait typiquement « mosaïque » : la merveille du chemin à travers les eaux. Ce signe assoit l'autorité morale – et non pas formelle (cf. Jos 1,17) – de Josué en même temps qu'il inaugure une nouvelle ère. Nous l'avons montré à partir de l'examen de trois textes ayant la même structure, fonction et signification que Jos 3,10-4,13, à savoir Gn 42,33-43,14; Ex 7,17-21; Nb 16,28-33. Tous les quatre textes sont introduits par la formule : *בְּיָאוֹת יֵדְעוּ* (par/en ceci vous saurez que...). Ce modèle a



montré que le récit du passage du Jourdain obéissait à une logique bien spécifique : celle que nous avons appelé « épreuve de révélation ». Il révèle au peuple des fils d'Israël que Josué, le nouveau chef, jouit de la même faveur de Yhwh que Moïse. Jos 3–4 s'insérant alors dans ce genre littéraire identifié, il devient difficile de soutenir la thèse de l'incohérence de la narration.

Les résultats de l'ensemble de cette étude aideront les lecteurs de Jos, nous l'espérons, à comprendre que le protagoniste, unique interlocuteur de Yhwh dont il suit les directives, a mission de conduire à leur repos les tribus de la région Ouest du Jourdain, c'est-à-dire celles de la Terre promise (Jos 1–23). Une fois cette action en faveur des neuf tribus et demie achevée, Josué rassemble toutes les tribus à Sichem et, par la confirmation de l'Alliance, renouvelle l'engagement de toutes les tribus d'Israël vis-à-vis de Yhwh, le Dieu de leurs pères (Jos 24). En Jos 23, le Serviteur s'adresse aux qui vivent dans la Terre, tandis qu'en Jos 24 il s'adresse à toutes les tribus. Le Serviteur du Roi d'Israël aura ainsi achevé sa mission. Mais comment expliquer la construction du personnage de Josué comme figure jumelle de Moïse ? A quel besoin le récit tente-t-il de répondre ?

Ouvrir une enquête sur ces questions est d'autant plus souhaitable que des ruptures apparaissent en série lorsqu'on réinsère ces résultats dans la succession des livres de la BH. Les *hauts faits* de Yhwh qu'il faut raconter de génération en génération, selon Jos 4,6-7.20-24 par exemple, ne sont jamais transmis de manière intégrale : Jg 6,13 ne se souvient que de la montée d'Égypte. L'entrée dans le pays, qui a constitué un autre haut fait, est omise (voire oubliée). Ensuite, 1 S 12,8 dit que « Moïse et Aaron installèrent les pères en ce lieu », c'est-à-dire dans le pays de Canaan<sup>775</sup>. Le souvenir de la sortie d'Égypte revient ; mais c'est Moïse et Aaron, et non pas Josué, qui ont installé le peuple dans la Terre. A-t-on oublié Josué ou bien est-il venu plus tard ? On ne fera qu'amorcer ici une ébauche de réponse afin d'élargir la discussion.

La conjonction des deux figures de Serviteur de Yhwh dans le récit de Josué semble contrebalancer l'idée d'un unique médiateur : Moïse. Le héros d'Israël tendait *peut-être* à devenir objet d'idolâtrie<sup>776</sup>. On en voit les traces, premièrement, dans le récit du sanctuaire de Dan : les fils de Dan prennent Yehonatân, fils de Guershom, fils de Moïse, comme prêtre pour

<sup>775</sup> On pourrait y lire une référence à Guilgal au sens restreint. Il y a donc un parallèle entre Jos 4,19 et 1 S 11,15 où Samuel rassemble tout le peuple à Guilgal.

<sup>776</sup> Les textes que nous citons (Jg ; 2 R ; Nb) offrent le paysage possible d'une critique de la divinisation d'un héros en Israël. Nous n'entendons pas affirmer une relation de nature diachronique entre ces textes. Cela relève d'un autre projet. Voir notamment P. BERE, « Divinisation de Moïse ». Au-delà des traces intrabibliques, la tradition sur la possible « divinisation » de Moïse fait l'objet de discussions exégétiques, notamment autour des textes de Qumran (4Q374 ; 4Q377) ; voir FLETCHER-LOUIS, « 4Q374 », 236-252 ; Id., *All the Glory* ; J.R. DAVILA, « Heavenly Ascents », 461-485 ; BROOKE, « Moses », 209-221 ; GRAUPNER-WOLTER (éd.), *Traditions*.

officier dans leur sanctuaire idolâtre ; la tradition se maintint עֲרִיּוֹם גְּלוּת (Jg 18,30 : « jusqu'au dépouillement de la Terre »). Le lien avec Moïse a servi de légitimation. Deuxièmement, 2 R 18,4 rapporte qu'Ezéchias, le roi de Juda, « mit en pièces le serpent d'airain que Moïse avait fabriqué. Car jusqu'à ce temps-là, les fils d'Israël *lui offraient des sacrifices* (הָיוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִקְטְרִים לוֹ) ; on l'appelait Nehushtân »<sup>777</sup>. Troisièmement, l'épisode du « veau d'or » laisse bien entrevoir qu'en l'absence de Moïse le peuple lui a substitué une idole (cf. Ex 32,1.4). Pour laisser à Yhwh cette place unique, la narration de Jos, pourrait-on dire, donne à son protagoniste un profil « parfait » et apparié à Moïse dans le rôle de Serviteur de Yhwh. Et le narrateur caractérise de manière exceptionnelle celui qui a réaffirmé le choix exclusif de Yhwh, le Dieu d'Israël, en ces termes (Jos 10,14)<sup>778</sup> :

וְלֹא הָיָה כִּיּוֹם הַהוּא לְפָנָיו וְאַחֲרָיו לְשֹׁמֵעַ יְהוָה בְּקוֹל אִישׁ

<sup>777</sup> Pour une discussion élaborée de ce phénomène en 2 R 18, voir D. EDELMAN, « Moses », 29-35. Elle montre bien la complexité de l'analyse de ces traces que l'on retrouve en Nb 21 également.

<sup>778</sup> « Et il n'y eut de jour comparable à ce jour, ni avant ni après, où Yhwh obéit à un homme » (traduction TOB revue).

ANNEXE 1

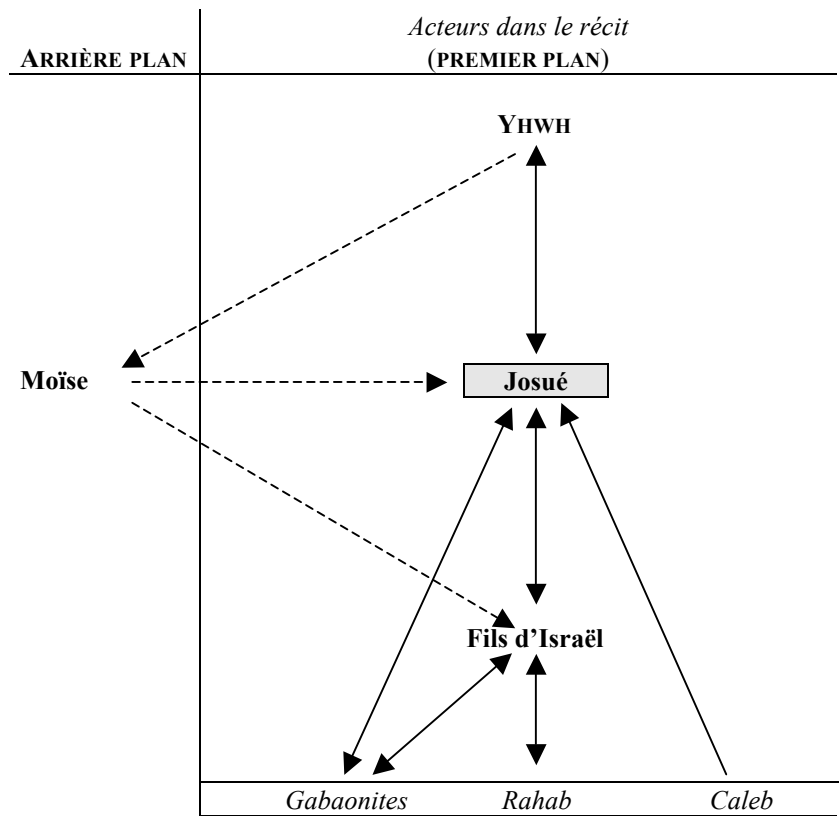
TEXTES D'ÉPREUVE DE RÉVÉLATION

		Gn 42,33-43,14	Ex 7,17-21	Nb 16,28-33	Jos 3,10-4,13
CONTEXTE					
	<i>Locuteur</i>	Frères	Moïse	Moïse	Josué
	<i>Allocutaire</i>	Jacob	Pharaon	Peuple	Peuple
	<i>X= inconnue</i>	<i>Crédibilité</i>	<i>Statut de messenger de Yhwh</i>	<i>Autorité (origine divine)</i>	<i>Assistance de Yhwh</i>
FORMULE					
	i) בְּזֵאת	42,33a	7,17a	16,28	3,10aβ
	ii) יִדְעֶךָ	Joseph ( <i>Yiqtol</i> 1sg)	Pharaon ( <i>Yiqtol</i> 2sg)	Peuple ( <i>Yiqtol</i> 2pl)	Peuple ( <i>Yiqtol</i> 2pl)
	iii) כִּי X	בְּנִים אֲתָם	אֲנִי יְהוָה	[1] יְהוָה שְׁלַחְנִי [2] לֹא מִלְכִּי	[1] אֵל חַי בְּקִרְבְּכֶם [2] יְהוָה יִרְיֵשׁ
ANNONCE					
		42,33b-34	7,17b-18	16,29-30	3,11-13
	a)	v.33bβ : un frère	v.17bα: frappe/bâton	vv.29-30a: pas de mort naturelle/création inédite	v.11 : passage du Jourdain
	b)	v.33bγ : vivres	v.18a: mort des poissons	v.30bα: terre ouverte /avalera	v.12 : choix de douze hommes
	c)	v.34 : jeune frère	v.18b: peine à boire l'eau du Nil	v.30bβ: descente au Shéol avec propriété	v.13 : pieds des prêtres / arrêt des eaux.
RÉCIT					
		42,35-43,14	7,19-21	16,31-34	3,14-4,13
	a')	b') v.35 : vivres / argent	v.20 : frappe/bâton	v.31: la terre se fend ( <i>Nifal</i> )	c') 3,14-17: arrêt des eaux
	b')	a') (cf. v.36) : Siméon	v.21a: mort des poissons	v.32: la terre ouvre sa gueule / avale	b') 4,1-9: douze hommes/douze pierres
	c')	c') 42,36-43,14: 'Benjamin'	v.21b: puanteur des eaux/imbuables	v.33: descente au Shéol avec propriété	a') 4,10-13: passage du Jourdain

*Note* : L'ordre des éléments dans la partie « Récit » est flexible (voir Gn : <b'-a'-c'> et Jos : <c'-b'-a'>).

## ANNEXE 2

### RESEAU DES RELATIONS DU LIVRE DE JOSUE



Légende :

- Trait plein = Discours direct dans le récit
- Trait pointillé = Discours indirect dans le récit
- Flèche = Sens de la parole

*Note:* Voir à titre comparatif le modèle de SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 189.

# BIBLIOGRAPHIE<sup>779</sup>

- ABADIE, P., *Le livre de Josué : Critique historique* (CEv 134 ; Paris : Cerf 2005).
- ABEL, F.M. – DU BUIT, M., *Le livre de Josué* (Paris : Cerf<sup>2</sup>1958).
- ABEL, F.M., « Les stratagèmes dans le livre de Josué », *RB* 56 (1949) 321-339.
- ABEL, F.M., *Géographie de la Palestine (Études Bibliques 1-2; Paris : 1933/1938).*
- ACHENBACH, R., « The story of the revelation at the mountain of God and the redactional editions of the Hexateuch and the Pentateuch », dans OTTO, E. – LE ROUX, J. (éd.), *A critical study of the Pentateuch. An encounter between Europe and Africa* (ATM 20; Münster: Lit 2005) 126 - 151.
- ADAM, G. - KAISER, O., e.a., *Einführung in die exegetischen Methoden* (Gütersloh: Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2000).
- ADLER, M. – DOREN, C. VAN, *How to Read a Book? Revised and Updated Edition* (New York e.a. : Simon & Schuster<sup>3</sup>1972).
- AEJMEIAEUS, A., « Function and Interpretation of kî in Biblical Hebrew », *JBL* 105 (1986) 193-209.
- AHITUV, S., *Joshua. Introduction and Commentary* (Jerusalem: The Magnes Press 1985 [Hébreu]).
- ALETTI, J.-N., « La construction du personnage Jésus dans les récits évangéliques : le cas de Marc », dans C. FOCANT – A. WENIN (éd.), *Analyse narrative et Bible* (BETHL 191 ; Leuven e.a. : Leuven University Press 2005) 19-42.
- ALINEI, M., *La struttura del lessico* (Bologna : Il Mulino 1974).
- ALLEN, L.C., « זכר », *NIDOTTE* (# 2349), 1100-1106.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *A Manual of Hebrew Poetics* (SuBib 11; Roma: EPIB 1988).
- ALT, A., « Josua », dans *Werden und Wesen des Alten Testaments : Vorträge gehalten auf der internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.-10. September 1935* (BZAW 66; Berlin 1936) 13-29 = KS I, 176-192.

---

<sup>779</sup> Remarques : 1°) La bibliographie sur le récit de Josué jusqu'en 1998 est, pour l'essentiel, rassemblée dans E. NOORT, *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder* (Erträge der Forschung 292 ; Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998). Pour complément, on verra la recension de « E. Noort, *Das Buch Josua* », *Bib* 81/1 (2000) 116-119, par J.L. Sicre. 2°) Les titres brefs employés dans l'étude sont signalés entre crochets, quand deux références du même auteur sont susceptibles de confusion. 3°) A moins d'indication contraire, la plus récente édition est celle qui est citée dans l'étude.

- ALTER, R., *L'art du récit (Le livre et le rouleau 4 ; Bruxelles : Lessius 1999).*
- ALTHANN, R., « Unrecognized Poetic Fragments in Exodus », *JNWSL* 11 (1983) 9 - 27.
- ANBAR, M., « Addendum à Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28) », *BN* 86 (1997) 5-6.
- ANBAR, M., « La "reprise" » *VT* 38 (1988) 385-398.
- ANBAR, M., « The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal », dans N. LOHFINK (éd.), *Das Deuteronomium : Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL 68 ; Leuven : 1985) 304-309.*
- ANBAR, M., *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28) (BET 25 ; Frankfurt am Main / Wien e.a.: Peter Lang 1992).*
- ANDERSEN, F.I., *The Sentence in Biblical Hebrew (The Hague: Mouton 1974).*
- AQUIEN, M.-MOLINIE, G., *Dictionnaire de rhétorique et de poétique (Paris : Librairie Générale Française 1996).*
- ARAYAPRATEEP, K., « A Note on YR' in Jos IV 24 », *VT* 22 (1972) 240-242.
- ARISTOTE, *Poétique. Texte établi et traduit par J. Hardy (Coll. des Universités de France ; Paris Société d'Édition « Les Belles Lettres » 1932).*
- ARISTOTE, *Rhétorique (Livre I). Texte établi et traduit par Médéric Dufour (Coll. des Universités de France ; Paris : Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1932).*
- ARTUS, O., « "Droit et Justice" comme fondements de la Loi : un lieu de "discontinuité" entre la théologie de la Torah et les textes du Proche-Orient Ancien », dans E. BONIS (éd.), *Le Jugement dans l'un et l'autre Testament : Mélanges offerts à R. Kuntzmann (LD 197 ; Paris : Cerf 2004) 19-32.*
- ASHLEY, T.R., *The Book of Numbers (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1993).*
- ASSIS, E., « "For It Shall Be a Witness Between Us" : A Literary Reading of Josh 22 », *SJOT* 18/2 (2004) 208-231.
- ASSIS, E., « The Position and Function of Jos 22 in the Book of Joshua », *ZAW* 116 (2004) 528-541.
- AULD, A.G., « The Deuteronomists and the Former Prophets, or What Makes the Former Prophets Deuteronomistic? », dans L. SCHEARING-S.L. MCKENZIE (éd.), *Those elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism (JSOT.SS 268 ; Sheffield: Sheffield Academic Press 1999) 116 - 126.*
- AULD, A.G., « The Deuteronomists Between History and Theology », dans A. LEMAIRE-M. SÆBØ (éd.), *International Organization for the Study of the Old Testament: Congress Volume. Oslo 1998 (VT.S 80 ; Leiden e.a.: Brill 2000) 353-367.*

- AULD, A.G., Joshua: Jesus son of Naue in Codex Vaticanus (Leiden: Brill 2005).
- AULD, A.G., Joshua, Moses and the Land: Tetrateuch – Pentateuch – Hexateuch in a Generation Since 1938 (Edinburgh: T & T Clark 1980).
- AUZOU, G., Le don d'une conquête : étude du livre de Josué (Paris : L'Orante 1964)
- BAILLY, A., Dictionnaire grec français (Paris : Hachette 1950, <sup>26</sup>1963).
- BALDI, D., Giosuè (Torino – Roma : Marietti 1952).
- BARR, J., « The Synchronic, the Diachronic and the Historical: A Triangular Relationship ? », dans J.C. DE MOOR e.a. (éd.) Synchronic or Diachronic? : A Debate on Method in Old Testament Exegesis (Leiden-New York: Brill 1995) 1-14.
- BARR, J., History and Ideology in the Old Testament: Biblical Studies at the End of a Millennium. The Hensley Henson Lectures for 1997 delivered to the University of Oxford (Oxford e.a.: Oxford Univ. Press 2000).
- BARR, J., The Semantics of Biblical Language (Oxford University Press 1961; réimpression XPress Reprints 1996).
- BARRICK, W.B., « On the "Removal of the 'High Places'" in 1-2 Kings », Bib 55 (1974) 257-259.
- BARTHELEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament : Tome 1 : Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther (OBO 50/1 ; Fribourg–Göttingen : Éd. Universitaires–Vandenhoeck & Ruprecht 1982).
- BARTLETT, J.R., « Sihon and Og, Kings of the Amorites », VT 20 (1970) 257-277.
- BARTON, J., « Intertextuality and the "Final Form" of the Text », dans A. LEMAIRE–M. SÆBØ (éd.), Congress Volume. Oslo 1998 (VT.S 80 ; Leiden e.a.: Brill 2000) 33-37.
- BARTON, J., Reading the Old Testament: Method in biblical study (London: Darton, Longman & Todd 1984 ; 1996).
- BARTON, J., « What Is a Book? Modern Exegesis and the Literary Conventions of Ancient Israel », dans J.C. de MOOR (éd.), Intertextuality in Ugarit and Israel: papers read at the tenth joint meeting of the Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentische Werkgezelschap in Nederland en België, held at Oxford, 1997 (Oudtestamentische Studiën 40; Leiden: Brill 1998) 1–14.
- BATSCH, C., La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple (JSJSup 93 ; Leiden-Boston : Brill 2005).
- BASTA, P., Gezerah Shawah : Storia, forme e metodi dell'analogia biblica (SuBib 26 ; Roma : EPIB 2006).
- BAUKS, M., « Die Begriffe מִוֶּרֶשׁה und אֶרֶץ in P<sup>g</sup>. überlegungen zur Landkonzeption der Priestergrundschrift », ZAW 116 (2004) 171-188.
- BAUKS, M., « Les notions de « peuple » et de « terre » dans l'œuvre sacerdotale (Pg) », Trans 30 (2005) 19-36.

- BEAUCHAMP, P., *L'un et l'autre Testament : Tome II : Accomplir les Écritures* (Paris : Seuil 1990)
- BEAUD, M., *L'art de la thèse* (Paris: Éditions de la découverte & Syros, 2001).
- BECKER, U., « Endredaktionelle Kontextvernetzungen des Josua-Buches », dans M. WITTE e.a. (éd.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke : Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus"-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (BZAW 365 ; Berlin – New York : Walter de Gruyter 2006) 139-161.
- BEEGLE, D.M., *Moses, the Servant of Yahweh* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1972).
- BEEK, M.A., « Josua und Retterideal », dans H. GOEDICKE (éd.), *Near Eastern Studies in Honour of W.F. Albright* (Baltimore e.a.: 1971) 35-42 = « Joshua the Savior », dans M. KESSLER (éd.), *Voices from Amsterdam : A Modern Tradition of Reading Biblical Narrative* (The Society of Biblical Literature Semeia Studies ; Atlanta, GA : Scholars Press 1994) 145–153.
- BEENTJES, P.C. (éd.), *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VT.S 68; Leiden e.a. 1997).
- BERE, P., « משפט המלך : la 'paupérisation' comme argument contre l'exercice humain de la royauté », dans J.-B. MATAND BULEMBAT (éd.), *Pauvreté et richesses dans la Bible / Poverty and Riches in the Bible* (APECA 13 ; Kinshasa : 2009) 83-100.
- BERE, P., « A qui appartient la terre ? Une leçon du livre de Josué », *Hekima Review* 40 (2009) 101-113.
- BERE, P., « Auditor in fabula – la Bible dans son contexte oral : Le cas du livre de Ruth », *OTE* 19 (2006) 1085-1105.
- BERE, P., « Crise en Israël : divinisation de Moïse, la raison d'une figure jumelle », *RUCAO* 32 (2008) 63-77.
- BERE, P., « Restaurer l'Alliance : la fonction de Jos 8,30-35 dans la logique interne du livre », dans J.-B. MATAND BULEMBAT (éd.), *Conflits et réconciliation dans la Bible / Conflicts and Reconciliation in the Bible* (APECA 14 ; Kinshasa) (à paraître).
- BERMAN, J.A., *Narrative Analogy in the Hebrew Bible : Battle Stories and Their Equivalent Non-battle Narratives* (Leiden/Boston : Brill 2004).
- BibleWorks7 : Software for Biblical Exegesis and Research* (Norfolk, VA : Hermeutika 2006).
- BIEBERSTEIN, K., *Josua - Jordan - Jericho : Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählung Josua 1–6* (OBO 143; Fribourg : Editions universitaires 1995).
- BLUM, E., « Formgeschichte – A Misleading Category? Some Critical Remarks », dans M.A. SWEENEY–E. BEN ZVI (éd.), *The Changing Face of*



- Form Criticism for the Twenty-First Century (Grand Rapids, MI, e.a.: Eerdmans 2003) 32-45.
- BLUM, E., « Gibt es die Endgestalt des Pentateuch? », dans J.A. EMERTON (éd.), *International Organization for the Study of the Old Testament* (VT.S 43 ; Leiden e.a.: Brill 1991) 46-57.
- BLUM, E., « Historiographie oder Dichtung? Zur Eigenart alttestamentlicher Geschichtsüberlieferung », dans E. BLUM–W. JOHNSTONE–C. MARKSCHIES (éd.), *Das Alte Testament - ein Geschichtsbuch? Beiträge des Symposiums « Das Alte Testament und die Kultur der Moderne »* anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971) Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001 (Münster 2005) 65-86.
- BLUM, E., « Israël à la montagne de Dieu : Remarques sur Ex 19–24 ; 32–34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition », dans A. de PURY–T. RÖMER, (éd.), *Le Pentateuque en question : Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 19 ; Genève : Labor et Fides <sup>3</sup>2002) 271-300.
- BLUM, E., « Notwendigkeit und Grenzen historischer Exegese : Plädoyer für eine alttestamentliche “Exegetik” », dans B. JANOWSKI (éd.), *Theologie und Exegese des Alten Testaments / der Hebräischen Bibel : Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven* (Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk 2005) 11-40.
- BLUM, E., « Von Sinn und Nutzen der Kategorie ‘Synchronie’ in der Exegese », dans W. DIETRICH (éd.), *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit : Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (Fribourg : Academic Press 2004) 16-30.
- BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener 1984).
- BLUM, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189 ; Berlin : Walter de Gruyter 1990).
- BOCCACCIO, P., « I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico (I) », *Bib* 33 (1952) 173-190.
- BÖHLER, D.–HIMBAZA, I.–HUGO, P. (éds.), *L’Écrit et l’Esprit : Étude d’histoire du texte et de théologie biblique en hommage à A. Schenker* (OBO 214 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 2005).
- BOLING, G.R.–WRIGHT, G.E., *Joshua* (AB 6; New York e.a. : Doubleday 1982).
- BOOTH, W.C.–COLOMB, G.G.–WILLIAMS, J.M., *The Craft of Research* (Chicago–London: The Chicago University Press <sup>3</sup>2008).
- BOTHA, P., « Intertextuality and the interpretation of Psalm 1 », *OTE* 18/3 (2005) 503-520.
- BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia : procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110; Roma : EPIB 1986 ; <sup>2</sup>1997) = ID., *Re-Establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*. Trad. de

- Michael Smith (JSOT.S 105; Sheffield: Sheffield Academic Press 1994)
- BRAUDEL, F., *Écrits sur l'histoire* (Paris : Flammarion 1969).
- BRAULIK, G., « “Die Weisung und das Gebot” im Enneateuch », dans F.-L. HOSSFELD–L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (éd.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*. FS E. Zenger (Herders biblische Studien 44 ; Freiburg, e.a.: Herder 2004) 115-140.
- BRAULIK, G., « Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (“DtrG”) », dans E. ZENGER, e.a. (éd.), *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart : Kohlhammer 1998) 180-190.
- BRAULIK, G., *Deuteronomium I-II* (Stuttgart / Würzburg : Katholische Bibelanstalt / Echter Verlag 1980 / 1986-1992).
- BRAUN, R., « Solomon, the Chosen Temple Builder: The Significance of 1 Chronicles 22, 28, and 29 for the Theology of Chronicles », *JBL* 95/4 (1976) 581-590.
- BRETTLER, M.Z., *God is King: Understanding an Israelite Metaphor* (JSOT.S 76; Sheffield: Sheffield Academic Press 1989).
- BROOKE, G.J., « Moses in the Dead Sea Scrolls: Looking at Mount Nebo from Qumran », dans T. RÖMER (éd.), *La construction de la figure de Moïse / The Construction of the Figure of Moses* (Transeuphratène. Supplément 13; Paris: Gabalda 2007) 209-221.
- BRYCE, T.R., *The Kingdom of the Hittites* (Oxford: University Press 2005)
- BUBER, M.–ROSENZWEIG, F., *Bücher der Geschichte* (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft <sup>8</sup>1992).
- BUBER, M.–ROSENZWEIG, F., *Die fünf Bücher der Weisung* (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft <sup>10</sup>1992).
- BUDD, P., *Numbers* (WBC 4; Waco, TX: Word Books 1984).
- BUTLER, T.C., *Joshua* (WBC 7 ; Waco, TX : Word Books 1983).
- CAMPBELL, A.F.–O'BRIEN, M.A., *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text* (Minneapolis: Fortress Press 2000).
- CAMPBELL, A.F., *The Study Companion to Old Testament Literature: An Approach to the Writings of Pre-exilic and Exilic Israel* (OTS; Wilmington, DE: Glazier 1989).
- CANGH, J.-M. van, « La méthode historico-critique : Quelques applications », dans O.H. PESCH–J.-M. VAN CANGH (éd.), *Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau* (Bruxelles : Académie internationale des Sciences religieuses 2003) 173-192.
- CARR, D.M., « Method in Determination of Direction of Dependence: An Empirical Test of Criteria Applied to Exodus 34,11-26 and its Parallels », dans M. KÖCKERT – E. BLUM (éd.), *Gottes Volk am Sinai : Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10* (VWGT 18 ; Gütersloh : Gütersloher Verlag 2001) 107-140.

- CARR, D.M., *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (New York e.a.: 2005).
- CARRIERE, J.-M., *Le cadre où se forme la décision politique : lecture de Deutéronome 16,18 – 18,22*, NRTh 121 (1999)
- CARRIERE, J.-M., *Théorie du politique dans le Deutéronome : analyse des unités, des structures et des concepts de Dt 16,18-18,22* (Österreichische Biblische Studien 18 ; Frankfurt am Main : Peter Lang 2001).
- CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: The Magnes Press 1951).
- CAZEAUX, J., *Le refus de la guerre sainte : Josué, Juges et Ruth* (LD 174 ; Paris : Cerf 1998).
- CAZELLES, H., « Moïse », DBS V, 1308-1337.
- CHARLESWORTH, J.H. (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha I-II* (Garden City, NY : Doubleday 1983 / 1985).
- CHILDS, B.S., « A Study of the Formula 'Until this Day' », JBL 82 (1963) 279-292.
- CHILDS, B.S., *Biblical theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (London: XPress Reprints Re-issued, 1996).
- CHILDS, B.S., *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary* (OTL; Philadelphia: The Westminster 1974).
- CLASSEN, W.T., « Speaker-Orientated Functions of *kî* in Biblical Hebrew », JNWSL 11 (1983) 29-46.
- CLINES, D.J.A., « Methods in Old Testament study », dans D.J.A. CLINES (éd.), *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967-1998. Vol. I.* (JSOT.S 292; Sheffield: Sheffield Academic Press 1982/1998) 23-45.
- COATS, G.W., « An Exposition for the Conquest Theme », CBQ 47 (1985) 47-54.
- COATS, G.W., « The Book of Joshua: Heroic Saga or Conquest Theme? », JSOT 38 (1987) 15-32.
- COATS, G.W., *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story* (Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America 1976)
- COATS, G.W., *Genesis: An Introduction to Narrative Literature* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1983).
- COATS, G.W., *Moses: Heroic man, man of God* (JSOT.S 57 ; Sheffield: JSOT Press 1988).
- CODY, A., « "Little Historical Creed" or "Little Historical Anamnesis"? », CBQ 68 (2006) 1-10.
- COGAN, M., *I Kings* (AB 10; New York : Doubleday 2001).
- COHEN, M. (éd.), *Mikra'ot Gedolot 'Haketer' : A Revised and Augmented Scientific Edition of 'Mikra'ot Gedolot' Based on the Aleppo Codex*

- and Medieval MSS. Joshua.Judges (Ramat-Gan: Bar Ilan University 1993).
- CONRAD, J., « נכח nkḥ », ThWAT V, 445-454.
- CONROY, C., « Hebrew Epic: Historical Notes and Critical Reflections », Bib 61 (1980) 1-30.
- CONROY, C., « Reflections on the Exegetical Task: Apropos of Recent Studies on 2 Kings 22–23 », dans C. BREKELMANS–J. LUST (éd.), Pentateuchal and Deuteronomistic Studies (BETHL 94 ; Leuven: University Press e.a. 1990) 255-268.
- COOTE, R.B., « The Book of Joshua: Introduction, Commentary, and Reflection », NIB II, 553-719.
- CORTESE, E., Josua 13–21 : Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk (OBO 94 ; Fribourg–Göttingen 1990).
- COVEY, S., La 8<sup>e</sup> habitude (Paris : éditions First 2006).
- COX, D.G.C., « The Hardening of Pharaoh's Heart in Its Literary and Cultural Contexts », Bibliotheca sacra 163 (2006) 292-311.
- CREACH, J.F.D., Joshua (Louisville, KY: Geneva Press 2003).
- CROSS, F.M., « Kinship and Covenant in Ancient Israel », dans ID., From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel (Baltimore: Johns Hopkins University 1998) 3-21.
- CROSS, F.M., « The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History », = ID., Canaanite Myth and Hebrew Epic (Cambridge, MA, Harvard University Press 1973) = ID., dans G.N. KNOPPERS – J.G. MCCONVILLE (éd.), Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2000) 79-94.
- CRÜSEMANN, F., « Le Pentateuque, une Tora : Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale », dans A. de PURY–T. RÖMER, (éd.), Le Pentateuque en question : Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes (Le Monde de la bible 19 ; Genève : Labor et Fides <sup>3</sup>2002) 339-360.
- CULLEY, R.C., « Stories of the Conquest: Josh 2, 6, 7 and 8 », HAR 8 (1984) 25-44.
- DANIEL, S., Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante (Paris: 1966)
- DAVIES, E.W., Numbers (NCBC; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995).
- DAVILA, J.R., « Heavenly Ascents in the Dead Sea Scrolls », in P.W. FLINT–J.C. VANDERKAM (éd.), The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Account (Leiden: Brill 1999) 461-485.
- DEIST, F.E., « On 'Synchronic' and 'Diachronic': Wie es eigentlich gewesen », JNWSL 21 (1995) 37-48.
- DEIST, F.E., « The Bible as Literature: Whose Literature? », OTE 7 (1994) 327-342.

- DEIST, F.E., « The Nature of Historical Understanding », OTE 6 (1993) 384-398.
- DELCROIX, M.–HALLYN, F. (éd.), Introduction aux études littéraires: Méthodes du texte (Bruxelles : De Boeck & Larcier 1995).
- DEROUSSEAU, L., La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament : Royauté, Alliance, Sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine yârê (LD 63 ; Paris : Cerf 1970).
- DEVENTER, H.J.M. v., « Pardon my Paradigm: On the Paradigmatic Nature of Methods and Paradigm Changes in Biblical Studies », OTE 18 (2005) 847-862.
- DEVRIES, S.J., « The Time Word *maḥar* as a Key to Tradition Development », ZAW 87 (1975) 65-79.
- DIEPOLD, P., *Israels Land* (BWANT 95; Stuttgart: Kohlhammer 1972).
- DOHMEN, C., Exodus 19–40 (HTKAT ; Freiburg: Herder 2004).
- DORIVAL, G., e.a., *Les Nombres* (La Bible d'Alexandrie 4 ; Paris : Cerf 1994).
- DOZEMAN, T.B., « Masking Moses and Mosaic Authority in Torah », JBL 119/1 (2000) 21-45.
- DREYTA, M.–HILBRANDS, W.–SCHMID, H., *Das Studium des Alten Testaments : Eine Einführung in die Methoden der Exegese* (Wuppertal - Giessen : Brockhaus Verlag - Brunnen Verlag 2002).
- DUBOVSKÝ, P., *Hezekiah and the Assyrian Spies : Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and its Significance for 2 Kings 18-19* (BibOr 59 ; Roma : EPIB 2006).
- DUCROT, O.–SCHAEFFER, J.-M., *Nouveau dictionnaire encyclopédique des Sciences du langage* (Paris : Seuil 1972, 1995).
- DUCROT, O., « Langage et action », dans O. DUCROT–J.-M. SCHAEFFER, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (Paris : Seuil 1995) 776-787.
- DURHAM, J.I., *Exodus* (WBC 2; Waco, TX: Word Books 1987).
- DUS, J., « Mose oder Josua ? Zum Problem des Stifters der israelitischen Religion », ArOr 39 (1971) 16-45.
- DUTCHER-WALLS, P., « The Social Location of the Deuteronomists: A Sociological Study of Factional Politics in Late Pre-Exilic Judah », JSOT 52 (1991) 77-94.
- EDELMAN, D., « Taking the Torah out of Moses? Moses' Claim to Fame Before He Became the Quintessential Law-Giver », dans T. RÖMER (éd.), *La construction de la figure de Moïse / The Construction of the Figure of Moses* (Transeuphratène. Supplément 13; Paris: Gabalda 2007) 13-42.
- EICHLER, S., « Amtseinsetzung und Beförderung von Beamten in der 18. Dynastie », SAK 25 (1998) 47-69.

- EIBFELDT, O., Hexateuch-Synopse : Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches (Leipzig 1922).
- ELLIGER, K.–RUDOLPH, W. (éd.), תורה נביאים וכתובים : Biblia Hebraica Stuttgartensia (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990).
- Encyclopaedia Judaica (Jerusalem: Keter Publishing House 1972ss).
- ENGELKEN, K., « שרת šrt », ThWAT VIII, 495-507.
- ERMAN, A.–RANKE, H., Civilisation égyptienne (Paris : Payot – Rivages 1994 ; original allemand : Tübingen : J.C.B. Mohr 1948).
- ETIEMBLE, M.–YOSHIDA, P., « L'épopée », dans Encyclopaedia Universalis t.8 (1985).
- EVEN-SHOSHAN, A., קונקורדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים (Jerusalem: Kiryat Sefer 1996).
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible. Traduction par W.G.E. Watson (Leiden: Brill 2000).
- FERNÁNDEZ TRUYOLS, A., Commentarius in librum Iosue (Parisiis: Le-thiellieux 1938).
- FINKELSTEIN, I.–SILBERMAN, N.A., The Bible Unearthed : Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts (New York e.a.: Touchstone 2001) = ID., La Bible dévoilée : Les nouvelles révélations de l'archéologie. Traduction par P. Ghirardi (Paris : Bayard 2002).
- FISCHER, G., « Das Mosebild in der Hebräischen Bibel », dans E. OTTO (éd.), Mose : Ägypten und das Alte Testament (Stuttgarter Bibelstudien 189; Stuttgart : Bibelwerk 2000) 84-120.
- FISCHER, I.–SCHMID, K. - WILLIAMSON, H.G.M. (éd.), Prophetie in Israel: Beiträge des Symposiums « Das Alte Testament und die Kultur der Moderne » anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001. (ATM 11 ; Münster : Lit 2003).
- FISHBANE, M., Biblical Interpretation in Ancient Israel (Oxford : Clarendon Press 1985).
- FITZPATRICK-MCKINLEY, A., The Transformation of Torah from Scribal Advice to Law (JSOT.S 287; Sheffield : Sheffield Academic Press 1999).
- FLETCHER-LOUIS, C.H.T., All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls (STDJ 42; Leiden: Brill 2002).
- FLETCHER-LOUIS, C.H.T., « 4Q374 : A Discourse on the Sinai and Early Christianity », DSD 3 (1996) 236-252.
- FOKKELMAN, J.P., Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide (Leiderdorp–Louisville, KY: Deo–Westminster John Knox Press 1999).

- FREEDMAN, D.N., « The Slave of Yahweh (1959) » dans ID., *Divine Commitment and Human Obligation. Vol. I : History and Religion* (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK : Eerdmans 1997) 53-71.
- FRITZ, V.O., *Das Buch Josua* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1994).
- FUCHS, C. La paraphrase: un exemple de stabilité terminologique et de ruptures conceptuelles, dans B. COLOMBAT–M. SAVELLI (dir.), *Métalangue et terminologie linguistique* (Leuven: Peeters 2001) 131-146.
- GARBINI, G., *Storia e ideologia nell'Israele antico* (Brescia: Paidea 1986) = ID., *History and Ideology in Ancient Israel* (London: SCM Press 1988).
- GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York, NY : Basic Books 1973).
- GENNEP, A. van, *Les rites de passage* (Paris : E. Nourry 1909).
- GEOGHEGAN, J.C., « “Until This Day” and the Preexilic Redaction of the Deuteronomistic History », *JBL* 122 (2003) 201-227.
- GEORGE, D.B., « Yahweh's Speech at Jos 1,2-6 and Deut 11: Semantics, Intertextuality, and Meaning », *ZAW* 112 (2000) 356-364.
- GERBRANDT, G.E., *Kingship according to the Deuteronomistic History* (SBL.DS 87; Atlanta,GA : Scholars Press 1986).
- GERLEMAN, G., « שָׁלֵם šlm to have enough », *TLOT* III, 1337-1348.
- GERLEMAN, G., « Die Wurzel šlm », *ZAW* 85 (1973) 1-14.
- GERLEMAN, G., « Nutzrecht und Wohnrecht : Zur Bedeutung von hzxa und hlxn », *ZAW* 89 (1977) 313–325.
- GERTZ, J.C.– SCHMID, K.–WITTE, M. (éd.), *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315; Berlin e.a.: Walter de Gruyter 2002).
- GESENIUS, W.–KAUTZSCH, E.–COWLEY, A.E., *Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press).
- GIBERT, P., *Une théorie de la légende : Hermann Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible* (Paris : Flammarion 1979).
- GIBLIN, C.H., « Structural Patterns in Jos 24:1-25 », *CBQ* 26 (1964) 50-69.
- GIESEN, G., *Die Wurzel שָׁבַע « schwören » : Eine semasiologische Studie zum Eid im Alten Testament* (BBB 56 ; Bonn : Peter Hanstein, 1981)
- GIFFIN, P., « The Epic of Joshua », *Scripture* 14 (1962) 75-81.
- GILMOUR, R.L., *Representing the Past: A Literary Analysis of Narrative Historiography in the Book of Samuel* (VT.S 143; Brill 2011).
- GLATT-GILAD, D.A., « The Role of Huldah's Prophecy », *Bib* 77 (1996) 16-31.
- GONNET, H., « Hittite History », *ABD* III, 219-228.
- GOOD, E.M., « Joshua, Book of », *IDB* 2 (1962) 988-995.
- GRAPOW, H., *Studien zu den Annalen Thutmosis des dritten und zu ihnen Verwandten historischen Berichten des neuen Reiches* (Berlin: Akademie Verlag 1949).
- GRAUPNER, A.–WOLTER, M. (éd.), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions* (BZAW 372; Berlin/New York: de Gruyter 2007).

- GRAY, G.B., *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC; Edinburgh: T & T Clark 1903; 1965).
- GRAY, J., *Joshua, Judges, Ruth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1986).
- GREENBERG, M., « Three Conceptions of the Torah in Hebrew Scriptures », dans E. BLUM (éd.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte : FS für Rolf Rendtorff zum 65.* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990) 365-378.
- GREENLEAF, R.K., « The Servant as a Leader », dans ID., *Servant Leadership : A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness* (Mahwah, NJ : Paulist Press 2002).
- GREIMAS, A. J.–COURTES, J., *Sémiotique : Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Paris : Hachette 1993).
- GRENGUS, S.S.R., « Law », ABD IV, 242-254.
- GUILLAUME, P., *Waiting for Josiah : The Judges* (JSOT.S 385 ; London e.a. : T & T Clark 2004).
- GUNN, D.M., « Joshua and Judges », dans R. ALTER–F. KERMODE (éd.), *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard Univ. Press 1994) 102-121.
- GURNEY, O.R., *The Hittites* (London: Penguin 1952; 1990).
- HABEL, N.C., « The Form and Significance of the Call Narratives », ZAW 77 (1965) 297-323.
- HABEL, N.C., *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies* (OBT ; Minneapolis : Fortress 1995).
- HAHN, S., « Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994-2004) », dans CBR 3 (2005) 263-292.
- HAMILTON, V.P., *The Book of Genesis* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990).
- HARAN, M., « The Nature of “*ʔohel moʿed*” in Pentateuchal Sources », JSS 5 (1960) 50-65.
- HARAN, M., *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of the Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Oxford: Clarendon 1978).
- HARL, M., « Les divergences entre la Septante et le texte massorétique », dans M. HARL–G. DORIVAL–O. MUNNICH (éd.), *La Bible grecque des Septante* (Paris: Cerf 1988) 201-229.
- HARL, M., e.a., *La Genèse* (La Bible d’Alexandrie 1; Paris: Cerf 1986).
- HART, C., *Doing a Literature Review: Releasing the Social Science Research Imagination* (London e.a.: Sage Publications 1998; réimpression 2005).
- HARVEY, J.E., « Le “*Rîb-Pattern*”, réquisitoire prophétique sur la rupture de l’alliance », Bib 43 (1962) 172-196.
- HARVEY, J.E., *Retelling the Torah: The Deuteronomistic Historian’s Use of Tetrateuchal Narratives* (London e.a. : T & T Clark International 2004).



- HATCH, E.–REDPATH, H.A. (éd.), *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)* (Grand Rapids, MI: 1897-1906; <sup>2</sup>1998).
- HAWK, L.D., *Joshua* (Collegeville, MN: The Liturgical Press 2000).
- HEMPEL, C.G., *Aspects of Explanation* (New York: Free Press 1965).
- HENTEN, J.W. van, « Moses as Heavenly Messenger in Assumptio Mosis 10:2 and Qumran Passages », *JJS* 54 (2003) 216-227.
- HERZTBERG, H.W., *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959).
- HESS, R.S., « The Book of Joshua as a Land Grant », *Bib* 83/4 (2002) 493–506.
- HILAIRE DE POITIERS, *Traité des mystères : Introduction et notes par Jean-Paul Brisson* (SC 19 ; Paris : Cerf 1947).
- HOFFMANN, H.-D., *Reform und Reformen : Untersuchung zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (ATANT 66 ; Zürich 1980).
- HOFFMEIER, J.K., « The Arm of God versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives », *Bib* 67 (1986) 378-87.
- HOFFMEIER, J.K., « The Structure of Joshua 1–11 and the Annals of Thutmose III », dans A.R. MILLARD–J.K. HOFFMEIER–D.W. BAKER (éd.), *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1994) 165-179.
- HOFFMEIER, J.K., *The Future of Biblical Archaeology: Reassessing Methodologies and Assumptions* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004).
- HOSSFELD, F.-L.–ZENER, E., *Die Psalmen I : Psalm 1–50* (NEB.AT; Würzburg: Echter Verlag 1993).
- HOUBIGANT, C.F., *Notae criticae in universos Veteris Testamenti libros cum hebraice, tum graece scriptos, cum integris ejusdem prolegomenis ad exemplar parisiense Vol. I* (Francofurti ad Moenum : apud Varrentrapp 1777) [pour le livre de Josué voir pp. 229-258].
- HURVITZ, A., « Wisdom Vocabulary in the Hebrew Psalter: A Contribution to the Study of “Wisdom Psalms” » *VT* 38 (1988) 41-51.
- HUSSE, J.-M., « Songe » *DBS* XII, 1439-1544.
- IWANSKI, D., *The Dynamics of Job’s Intercession* (AnBib 161; Roma: EPIB 2006).
- JACOB, B., *The Second Book of the Bible: Exodus* (Hoboken, NJ: Ktav Publishing House 1992).
- JACOBSON, H., *A Commentary on Pseudo-Philo’s Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation* (AGJU 31.1; Leiden–New York–Köln 1996).
- JAPHET, S., *The ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (Frankfurt am Main: Lang, 1989).
- JASTROW, M., *A Dictionary of the Targum, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Jerusalem: 1903).

- JENNI, E., « אהב ׀hb lieben », *THAT I*, 60-73.
- JENNI, E., *Die hebräischen Präpositionen : Band 2 : die Präposition Kaph* (Stuttgart: Kohlhammer 1994).
- JERICKE, D., « Josuas Tod und Josuas Grab. Eine redaktionsgeschichtliche Studie », *ZAW* 108 (1996) 347-361.
- JOBLING, D., « “The Jordan Boundary”. A Reading of Numbers 32 and Joshua 22 », dans P.J. ACHTEMEIER (éd.), *Society of Biblical Literature. Seminar papers 1980* (SBL.SPS 19 ; Chico,CA: Scholars Press 1980) 183-207.
- JONES, G.H., « “Holy War” or “Yahweh War”? », *VT* 25 (1975) 642-658.
- JOSEPH, F., *Les Antiquités Juives : Volume I : livres I à III. Introduction et texte* (éd. E. NODÉ) (Paris : Cerf 1990).
- JOÜON, P.–MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (SuBib 27 ; Roma : EPIB <sup>2</sup>2006).
- JOÜON, P., « Notes philologiques sur le texte hébreu de Josué », *Bib* 9 (1928) 161-166.
- JOÜON, P., *Grammaire de l’hébreu biblique* (Rome : EPIB <sup>2</sup>1965 ; réimpression <sup>2</sup>1996).
- KALLAI, Z., *Historical Geography of the Bible: The Tribal Territories of Israel* (Jerusalem : The Magnes Press 1986).
- KAUFMANN, Y., *The Biblical Account of the Conquest of Palestine. Traduction de l’hébreu par M. Daugt* (Jerusalem: The Hebrew University 1985).
- KEIL, C.F.–DELITZSCH, F., *Josua, Richter und Ruth* (Leipzig: Dörffling und Franke <sup>2</sup>1874).
- KEIL, C.F.–DELITZSCH, *Genesis und Exodus* (Leipzig: Dörffling und Franke 1878).
- KESTELOOT, L.–DIENG, B. (éd.), *Les épopées d’Afrique noires* (Paris : Karthala–Unesco 1997).
- KITZ, A.M., « Undivided Inheritance and Lot Casting in the Book of Joshua », *JBL* 119 (2000) 601-618.
- KIUCHI, N., *A Study of ḥātāʾ and ḥattāʾt in Leviticus 4-5* (FAT 2; Tübingen : Mohr Siebeck 2003).
- KLEIN, J., « The ‘Bane’ of Humanity: A Lifespan of One Hundred Twenty Years », *Acta Sumerologica* 12 (1990) 57-70.
- KLEIN, R.W., *1 Samuel* (WBC 10; Waco, TX: Word Books 1983).
- KNAUF, E.A., « L’ “Historiographie Deutéronomiste” (DtrG) existe-t-elle? », dans A. de PURY–T. RÖMER–J.-D. MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire : L’historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34 ; Genève : Labor et Fides 1996) 409-418.
- KNIERIM, R.–COATS, G.W., *Numbers* (FOTL; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2005).

- KNIERIM, R., « Old Testament Form Criticism Reconsidered », *Int* 27 (1973) 435-468.
- KNOBEL, A.W., *Die Bücher Deuteronomium, Numeri und Josua* (Leipzig: Hirzel 1861).
- KNOPPERS, G.N., « The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the King: A Reexamination of a Relationship », *ZAW* 108/3 (1996) 329-346.
- KOCH, K., *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1964).
- KOEHLER, L.–BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament Volume I-II* (Leiden–Boston–Köln: Brill 2001).
- KOOPMANS, W.T., *Joshua 24 as poetic narrative* (JSOT.S 93; Sheffield: Sheffield Academic Press 1990).
- KOOREVAAR, H.J., *De opbouw van het Boek Jozua* (Heverlee : Centrum voor Bijbelse Vorming België 1990).
- KRAŠOVEC, J., « Merism-Polar Expression in Biblical Hebrew », *Bib* 64 (1977) 231–39.
- KRAŠOVEC, J., *Der Merismusim Biblisch-Hebraischen und Nordwestsemitischen* (BibOr 33; Rome 1977).
- KRATZ, R.G., *Der literarische Ort des Deuteronomium*, dans R.G. KRATZ (éd.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium: FS zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt* (FRLANT 190; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000) 101-120.
- KREUZER, S., *Der lebendige Gott: Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung* (BWANT 116 ; Stuttgart: Kohlhammer 1983).
- KROEZE, J.H., *Het Boek Jozua* (Kampen: N.V. Uitgeversmaatschappij / J.H. Kok 1968).
- KUENEN, A., *A Historico-critical Inquiry into the Origin and Composition of the Hexateuch (Pentateuch and Book of Joshua)* (Londres: McMillan 1886).
- KUHL, C., « Die “Wiederaufnahme” - ein literarkritisches Prinzip? », *ZAW* 64 (1952) 1-11.
- KUHN, T., *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago e.a.: University of Chicago Press 1962, 1970, 1996).
- KUTSCH, E., *Verheißung und Gesetz : Untersuchungen zum sog. « Bund » im Alten Testament* (BZAW 131; Berlin e.a.: de Gruyter 1973).
- L’HEUREUX, C.E., « Numbers » *NJBC* 5, 80-93.
- LANDFESTER, M. (éd.) *New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World : Classical Tradition* (Leiden–Boston : Brill 2006).
- LANGLAMET, F., *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain* (Cahier de la Revue Biblique 11 ; Paris : Gabalda 1969).

- LAUSBERG, H., *Elemente der literarischen Rhetorik : Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie* (München : Max Hueber Verlag 1963 ; <sup>10</sup>1990).
- LEFEBVRE, G., *Inscriptions concernant les Grands Prêtres d'Amon Romê-Roÿ et Amenhotep* (Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner 1929).
- LEMAIRE, A., « The Sage in School and Temple », dans J.G. GAMMIE–L.G. PERDUE (éd.), *The Sage in Israel and the Ancient Near* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990).
- LEMAIRE, A., *Rois et prophètes : Bible et Proche-Orient* (LD hors série ; Paris : Cerf 2001).
- LEPORE, L., « Sincronia e diacronia : Due metodi ermeneutici a confronto », *Rassegna di teologia* 42 (2001) 177-196.
- LEVENSON, J.D., « Who Inserted the Book of the Torah? », *HTR* 68 (1975) 203-233.
- LEVIN, S., *The Father of Joshua/Jesus* (Binghampton, NY: State University of New York Press 1978).
- LEVINSON, B.M., « The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of the Torah », *VT* 51 (2001) 511-534.
- LEVINSON, B.M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford e.a.: Oxford Univ. Press 1997).
- LEVINSON, B.M., *L'Herméneutique de l'innovation : Canon et exégèse dans l'Israël biblique* (Le livre et le rouleau 24 ; Bruxelles : Lessius 2005).
- LIEBERMAN, S., *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I century B.C.E.–IV century C.E.* (New York: The Jewish Theological Seminary of America 1950).
- LIEDKE, G.–PETERSEN, C., « תורה Törä Weisung », *THAT* II, 1032-1043.
- LIM, J.T.K., *The Sin of Moses and the Staff of God: A Narrative Approach* (SSN 35; Assen: van Gorcum 1997).
- LIND, M., *Yahweh Is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel* (Scottsdale, PA: Herald Press 1980).
- LINDBLOM, J., « Lot-Casting in the Old Testament », *VT* 12 (1962) 164-178.
- LISOWSKY, G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft 1958 ; 1993).
- LOADER, J.A., « Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch? », *OTE* 15 (2002) 398-410.
- LOADER, J.A., « The Finality of the Old Testament 'Final Text' », *OTE* 15 (2002) 739-753.
- LOHFINK, N., « Deutéronome et Pentateuque : État de la recherche », dans P. HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque : Débats et Recherches. Congrès de l'ACFEB* (LD 151 ; Paris: Cerf 1992) 35-64.

- LOHFINK, N., « Die deuteronomistische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Moses auf Josue : Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie des Amtes », *Scholastik* 37 (1962) 32-44 = ID., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I.* (SBAB 8 ; Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk 1962/1990) 83-97.
- LOHFINK, N., « Eroberung oder Heimkehr? Zum heutigen Umgang mit dem Buch Josua », ID., *Im Schatten deiner Flügel : Große Bibeltexte neu erschlossen* (Freiburg im Breisgau e.a.: Herder 1997/1999) 82 - 103.
- LOHFINK, N., « Gewaltenteilung : Die Ämtergesetze des Deuteronomiums als gewaltenteiliger Verfassungsentwurf und das katholische Kirchenrecht », dans ID., *Unsere großen Wörter : Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre* (Freiburg e.a. 1977).
- LOHFINK, N., « יָרָאֵשׁ jāraš », *ThWAT* III, 953-985.
- LOHFINK, N., *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (AnBib 20 ; Roma : EPIB 1963).
- LOHFINK, N., *Die Väter Israels im Deuteronomium: Zu einem Buch von Thomas Römer* (OBO 111 ; Fribourg e.a.: Editions universitaires e.a. 1991).
- LOHFINK, N., *The Book of Deuteronomy: Moses' First Address* (Deut 1-4) (Rome : PIB 2002).
- LONERGAN, B., *Insight: A Study of Human Understanding* dans F. E. CROWE-R. M. DORAN (éd.), *Collected Works of Bernard Lonergan* (Toronto, e.a.: University of Toronto Press 1992).
- LONG, B.O., « Framing Repetitions in Biblical Historiography », *JBL* 106 (1987) 385-399.
- LORD, A.B., *Epic Singers and Oral Tradition* (Ithaca-London: Cornell U.P. 1961).
- LORD, A.B., *The Singers of Tales* (Cambridge: Havard University Press 1960).
- LOZA, J., « Les catéchèses étiologiques dans l'Ancien Testament », *RB* 78 (1971) 481-500.
- LUKER, M.S., *The Figure of Moses in the Plague Traditions* (Madison, NJ: Drew University 1968).
- MALAMAT, A., « Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan », dans F.M. CROSS (éd.), *Symposia celebrating the seventy-fifth anniversary of the founding of the American School of Oriental Research* (ZRF.OP 1/2; Cambridge/Mass.: ASOR 1979) 35-55.
- MANDELKERN, S. (éd.) *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae quibus continentur cuncta quae in prioribus concordantiis reperiuntur vocabula lacunis omnibus expletis emendatis cuiusquemodi vitiis locis unique denuo excerptis atque in meliorem formam redactis vocalibus interdum adscriptis particulae omnes adhuc nondum collatae pronomina omnia hic primum congesta atque enarrata nomina propria*

- omnia seperatim commemorata servato textu masoretico librorumque sacrorum ordine tradito (Lipsiae 1896).
- MANKOWSKI, P.V., *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* (HSS 47; Winona Lake: Eisenbrauns 2000).
- MARAIS, J., *Representation in Old Testament Narrative Texts* (Biblical interpretation series 36; Leiden e.a.: Brill 1998).
- MARGUERAT, D. (éd.), *La Bible en récits : L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible 48 ; Genève : Labor et fides 2003).
- MARROU, H.-I., *De la connaissance historique* (Paris : Seuil 1954).
- MARTIN, F., *Pour une théologie de la lettre : L'inspiration des Ecritures* (CFi 196 ; Paris : Cerf 1996).
- MARX, A., *Lévitique 17 – 27* (CAT ; Genève : Labor et Fides 2011).
- MARX, A., *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament : Forme et fonction du culte sacrificiel à Yhwh* (VT.S 105 ; Leiden–Boston : Brill 2005).
- MAYES, A.D.H., *The Story of Israel Between Settlement and Exile: A Redactional Study of the Deuteronomistic History* (London: SCM 1983).
- MAYS, J. L., « The Place of the Torah Psalms in the Psalter », *JBL* 106 (1987) 3-12.
- MAZAR, B., « The Cities of the Priests and the Levites », dans *Congress Volume*. Oxford 1959 (VT.S 7 ; Leiden: Brill 1960) 193-205.
- MCCARTER, J.P., *1 Samuel* (AB 8; New York: Doubleday 1980).
- MCCARTHY, D.J., « An Installation Genre? », dans ID., *Institution and Narrative: Collected Essays* (AnBib 108 ; Rome: EPIB 1971/1985) 182-192 = *JBL* 90 (1971) 31-41.
- MCCARTHY, D.J., « Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel », dans ID., *Institution and Narrative: Collected Essays* (AnBib 108; Rome: EPIB 1971/1985) 301-304.
- MCCARTHY, D.J., « Some Holy War Vocabulary in Joshua 2 », dans ID., *Institution and Narrative: Collected Essays* (AnBib 108; Rome: Biblical Institute Press 1971/1985) 204-206 = *CBQ* 33 (1971) 228-230.
- MCCARTHY, D.J., « The Theology of Leadership in Joshua 1-9 », dans ID., *Institution and Narrative: Collected Essays* (AnBib 108; Rome: EPIB 1971/1985) 193-203 = *Bib* 52 (1971) 165-175.
- MCCARTHY, D.J., *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21; Roma: EPIB 1963).
- MCGARRY, E.P., « The Ambidextrous Angel (Daniel 12:7 and Deuteronomy 32:40). Inner-biblical Exegesis and Textual Criticism in Counterpoint », *JBL* 124/2 (2005) 211-228.
- MCKENZIE, S.L., « Cette royauté qui fait problème », dans A. de PURY–T. RÖMER–J.-D. MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire : L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*

- (Le Monde de la Bible 34 ; Genève : Labor et Fides 1996) 267-295 = (original du texte) *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (JSOT.S 306; Sheffield: Sheffield Academic Press 2000) 286-314.
- MCKENZIE, S.L., « Deuteronomistic History », ABD II, 160-168.
- MEER, M. van der, *Formation and Reformulation: The redaction of the Book of Joshua in the light of the oldest textual witnesses* (VT.S 102; Leiden: Brill, 2004).
- MELUGIN, R.F., « Recent Form Criticism in an Age of Reader Response », dans M.A. SWEENEY–E. BEN ZVI (éd.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century* (Grand Rapids, MI - Cambridge, UK: Eerdmans 2003) 46-64.
- MERWE, C.H.J. van der, e.a., *A Biblical Hebrew Reference Grammar* (Biblical Languages: Hebrew 3 ; Sheffield : Sheffield Academic Press 1999).
- MILLER, P.D., « God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics », dans *Israelite religion and biblical theology: Collected essays* (JSOT.S 267 ; Sheffield: Sheffield Academic Press 1965/2000) 356-364.
- MITCHELL, G., « The Ironic Death of Josiah in 2 Chronicles », CBQ 68 (2006) 421-435.
- MITCHELL, G., *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua* (JSOT.S 139; Sheffield : Sheffield Academic Press 1993).
- MOATTI-FINE, J., *Jésus (Josué)* (La Bible d’Alexandrie 6; Paris: Cerf 1996).
- MOENIKES, A., « Beziehungssysteme zwischen dem Deuteronomium und den Büchern Josua bis Könige », dans G. BRAULIK (éd.), *Das Deuteronomium* (Frankfurt am Main, e.a.: Peter Lang 2003) 69-85.
- MOENIKES, A., « Zur Redaktionsgeschichte des sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerks », ZAW 104 (1992) 333-348.
- MÖHLENBRINK, K., « Josua im Pentateuch (Die Josuaüberlieferung außerhalb des Josuabuchs) », ZAW 59 (1942-1943) 14-58.
- MONSENGWO PASINYA, L., *La notion de Nomos dans le Pentateuque grec* (AnBib 52 ; Roma : EPIB 1973 ; 2005).
- MORAN, W., « The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy », CBQ 25 (1963) 77-87.
- MOUTON, A., *Rêves hittites : Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne* (Leiden–Boston : Brill 2007).
- MULDER, M.J., *1 Kings* (HCOT; Leuven : Peeters 1998).
- NA’AMAN, N., *Borders and Districts in Biblical Historiography: Seven Studies in Biblical Geographical Lists* (Jerusalem Biblical Studies; Jerusalem: Simor 1986).

- NARE, L., Proverbes salomoniens et proverbes mossi : Étude comparative à partir d'une nouvelle analyse de Pr 25–29 (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie 283 ; Frankfurt, Bern: Lang 1986).
- NELSON, R.D., « Josiah in the Book of Joshua », JBL 100 (1981) 531-540.
- NELSON, R.D., Joshua: A Commentary (OTL; Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1997).
- NELSON, R.D., The Double Redaction of the Deuteronomistic History (Sheffield: Sheffield Academic Press 1981).
- NESTLÉ, E.–ALAND, K., e.a. (éd.), Novum Testamentum Graece (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1898; <sup>27</sup>1993).
- NICCACCI, A., « A Neglected point of Hebrew Syntax: Yiqtol and Position in the Sentence », LA 37 (1987) 7-19.
- NICCACCI, A., Sintaxis del hebreo biblico (Estella : Verbo Divino 2002).
- NIDITCH, S., Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature (Louisville, KY: Westminster John Knox 1996).
- NIDITCH, S., War In the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence (New York: Oxford University Press 1993).
- NIEHAUS, J.J., « Joshua and Ancient Near Eastern Warfare », JETS 31 (1988) 37-50.
- NIELSEN, E., « Some Reflections on the History of the Ark », dans Congress Volume. Oxford 1959 (VT.S 7 ; Leiden: Brill 1960) 61-74.
- NIELSEN, K., Intertextuality and Hebrew Bible, A. LEMAIRE–M SÆBØ (éd.), International Organization for the Study of the Old Testament. Congress Volume Oslo 1998 (VT.S 80; Leiden, e.a.: Brill 2000) 17-31.
- NIELSEN, K., Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rîb-Pattern) (JSOT.S 9; Sheffield: Sheffield Academic Press 1978).
- NIEUVIARTS, J.–DEBERGE, P. (éd.), Les nouvelles voies de l'exégèse : En lisant le Cantique des cantiques. XIXe congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible (LD 190 ; Paris: Cerf 2002).
- NIHAN, C., « Le(s) récit(s) dtr de l'instauration de la monarchie en 1 Samuel », dans T. RÖMER (éd.), The Future of the Deuteronomistic History (BETHL 147 ; Leuven e.a. : Univerisity Press e.a. 2000) 147-177.
- NISSINEN, M., e.a., Prophets and Prophecy in the ancient Near East (Writings from the Ancient World 12; Atlanta, GA: SBL 2003).
- NOORT, E., « Der reiende Wolf: Josua in Überlieferung und Geschichte », dans LEMAIRE, A. (éd.), Congress Volume Leiden 2004 (VT.S 109; Leiden e.a.: Brill 2006) 153 - 173.
- NOORT, E., Das Buch Josua : Forschungsgeschichte und Problemfelder (Erträge der Forschung 292; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998).
- NOTH, M., « Die Annalen Thutmose III. als Geschichtsquelle », ZDPV 66 (1943) 156-174.



- NOTH, M., *A History of Pentateuchal Traditions*. Traduction et introduction par B.W. Anderson (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1972).
- NOTH, M., *Das Buch Josua* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1938; <sup>2</sup>1953).
- NOTH, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. I (Halle: Max Niemeyer 1943; Darmstadt <sup>3</sup>1963) = ID., *The Deuteronomistic History* (JSOT.S 15 ; Sheffield : Academic Press, <sup>2</sup>1991).
- OLSON, D.T., *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading* (OBT 32; Minneapolis, MN: Fortress 1994).
- ORIGÈNE, « *Selecta in Jesum Nave : Homeliae in librum Jesu Nave* », dans MPG 12 (1857) 819-948 = A. JAUBERT (éd.), *Homélies sur Josué* (SC 71 ; Paris 1960)
- ÖSTBORN, G., *Tôrâ in the Old Testament: A Semantic Study* (Lund 1945).
- OTTO, E. – LE ROUX, J. (éd.), *A critical study of the Pentateuch: An encounter between Europe and Africa* (ATM 20; Münster: Lit 2005).
- OTTO, E., « *The Pentateuch between Synchrony and Diachrony: Perspectives for the Encounter Between Africa and Europe* », dans OTTO, E.–LE ROUX, J. (éd.), *A Critical Study of the Pentateuch : An Encounter Between Europe and Africa* (ATM 20; Münster: Lit 2005) 22 - 49.
- OTTO, E., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch : Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*. (FAT 30 ; Tübingen: Mohr Siebeck 2000).
- OTTO, E., *Das Mazzotfest in Gilgal* (BWANT 107; Stuttgart: Kohlhammer 1975).
- PECKHAM, B., « *The Composition of Joshua 3-4* », CBQ 46 (1984) 413-431.
- PERLITT, L., *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener 1969)
- PERSON, JR., R.F., *The Deuteronomic School: History, Social Setting, and Literature*. (Studies in biblical literature 2; Leiden e.a.: Brill 2002).
- PISANO, S., « *2 Samuel 5-8 et le Deutéronomiste : Critique textuelle ou critique littéraire?* », dans A. de PURY–T. RÖMER–J.-D. MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire : L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34 ; Genève : Labor et Fides 1996) 237-263 = (original du texte) *Israel Constructs Its History : Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (JSOT.S 306 ; Sheffield: Sheffield Academic Press 2000) 258-283.
- PISANO, S., « *Il testo dell'Antico Testamento* », dans H. SIMIAN-YOFRE (éd.), *Metodologia dell'Antico Testamento* (Studi Biblici 25 ; Bologna : EDB 1994) 39-78.
- PISANO, S., *Introduzione alla critica testuale dell'Antico e del Nuovo Testamento* (Notes de cours PIB; Rome <sup>4</sup>2002).
- PLOEG, J.P.M. van der, « *Les chefs du peuple d'Israël et leurs titres* », RB 57 (1950) 40-61.

- PLUTARQUE, « PERI TOU AKOUEIN » (Traité 3 : De audiendo) dans *Œuvres morales II* (Paris : Belles Lettres 1989) 36-62.
- POLA, T., « Was ist "Leben" im Alten Testament? », *ZAW* 116 (2004) 251-252.
- POLZIN, R.M., *Moses and the Deuteronomist : A Literary Study of the Deuteronomistic History* (Indiana Studies in Biblical Literature; Bloomington: Indiana University Press 1980, 1993)
- PORTER, J.R., « The Legal Aspects of the Concept of 'Corporate Personality' in the Old Testament », *VT* 15 (1965) 361-380.
- PORTER, J.R., « The Succession of Joshua », dans G.N. KNOPPERS-J.G. MCCONVILLE (éd.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Sources for biblical and theological study 8 ; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1970/2000) 139-162.
- PORTER, J.R., *Moses and Monarchy: A Study in the Biblical Tradition of Moses* (Oxford 1963).
- PREUB, H.D., « ... ich will mit dir sein ! », *ZAW* 80 (1968) 139-173.
- PRITCHARD, J.B. (éd.), *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1969; third edition plus supplement).
- PROPP, W.H.C., *Exodus: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2; New York: Doubleday 1998).
- PROVAN, J.W., *Hezekiah and the Books of Kings: A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History* (BZAW 172; Berlin-New York: de Gruyter 1988).
- PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités Bibliques* (éd. D.J. HARRINGTON) (SC 229 ; Paris : Cerf 1976).
- QIMRON, E.-STRUGNELL, J., *Miqsat Ma'ase Ha-Torah : Qumran Cave 4* (DJD X ; Oxford: Clarendon 1994).
- RAD, G. von, « Rest » dans ID., *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 78; Stuttgart: Kohlhammer 1938)
- RAD, G. von, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays. Traduction par E.W. Trueman Dicken* (New York: McGraw-Hill Book 1966).
- RADJAWANE, A.N., « Das deuteronomistische Geschichtswerk : Ein Forschungsbericht », *ThR* 38 (1974) 177-216.
- RALFS, A. (éd.), *Septuaginta : Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft 1935).
- REDFORD, D.B., *Pharaonic King-Lists, Annals, and Day-Books: A Contribution to the Study of Egyptian Sense of History* (Mississauga, Ontario: Benben 1986)
- RENAUD, B., « La structure du Psaume 2 », *Trans* 16 (1998) 57-70.
- RENDTORFF, R., « Emergence and Intention of Canonical Criticism », dans R. MARGOLIN (éd.), *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1999) 13\*-19\*.

- RENDTORFF, R., « L'histoire biblique des origines (Gen 1-11) dans le contexte de la rédaction sacerdotale du Pentateuque », dans A. DE PURY–T. RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question : Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 19 ; Genève : Labor et Fides <sup>3</sup>2002) 83-94.
- RENDTORFF, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (Berlin 1976).
- RENDTORFF, R., *Der Text in seiner Endgestalt : Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn : Neukirchener 2001).
- RENDTORFF, R., *The Canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament* (Leiden: Deo Publishing 2005).
- REPO, E., *Der Begriff "Rhema" im biblisch-griechischen : Eine traditions-geschichtliche und semologische Untersuchung* (Helsinki : A.G. der Finnischen Literaturgesellschaft 1951).
- REVAULT D'ALLONNES, M., *Le pouvoir des commencements : Essai sur l'autorité* (Paris : Seuil 2006).
- REVELL, E.J., *The Designation of the Individual: Expressive Usage of Biblical Narrative* (CBET 14; Kampen : Kok Pharos Publishing House 1996).
- RICHTER, W., *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1971).
- RICO, C., « Synchronie et diachronie: Enjeu d'une dichotomie : De la linguistique à l'interprétation de la Bible », *RB* 108 (2001) 228-265.
- RIESENER, I., *Der Stamm עֲבָד im Alten Testament : Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden* (BZAW 149 ; Berlin–New York : W. de Gruyter 1979).
- RINGGREN, H., « עֲבָד 'abad », *ThWAT* V, 982-997.
- ROBERT, A., « Médiation », *DBS* V, 993-1020.
- ROBINSON, W., « The Coherence of the Jericho Narrative: A Literary Reading of Joshua 6 », dans T. KRÜGER–R. BARTELMUS–H. UTZSCHNEIDER (éd.), *Konsequente Traditionsgeschichte: FS K. Baltzer* (OBO 126; Freiburg/Göttingen: Editions universitaires e.a. 1993) 311-336.
- ROFE, A., « Giosuè figlio di Nun nella storia della tradizione biblica », dans *RStB* 18/1-2 (2006) 53-90.
- ROFÉ, A., « The End of the Book of Joshua According to the Septuagint », *Shnaton* 2 (1977) 217-227, XVIII-XIX = ID., *Henoch* 4 (1982) 17 - 36.
- ROFÉ, A., « The Piety of the Torah-Disciples at the Winding-Up of the Hebrew Bible: Josh 1:8; Ps 1:2; Isa 59:21 », dans H. MERKLEIN–K. MÜLLER–G. STEMBERGER (éd.), *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. Festschrift für Johann Maier zum 60. Geburtstag* (Athenäums

- Monografien. Theologie: Bonner biblische Beiträge 88; Frankfurt am Main: Hain 1993) 78 - 85.
- ROGERSON, J.W., « The Use of Sociology in Old Testament Studies », dans J.A. EMERTON (éd.), Congress Volume. Salamanca 1983 (VT.S 36; Leiden: Brill 1985) 245-256.
- RÖMER, T.-BRETTLER, M.Z., « Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch », JBL 119 (2000) 401-419.
- RÖMER, T., « Achan », EBR 1, col. 272.
- RÖMER, T., « Histoire deutéronomiste (Deutéronome - 2 Rois) » dans T. RÖMER-A. de PURY-J.-D. MACCHI (éd.) Introduction à l'Ancien Testament (Le Monde de la Bible 49 ; Genève : Labor et fides <sup>2</sup>2009) 315-331.
- RÖMER, T., « Josué » dans T. RÖMER, A. de PURY-J.-D. MACCHI (éd.), Introduction à l'Ancien Testament (Le Monde de la Bible 49 ; Genève : Labor et fides <sup>2</sup>2009) 332-344 [titre abrégé : « Josué »].
- RÖMER, T., « Josué, lecteur de la Torah (Jos 1,8) », dans K.-D. SCHUNCK-M. AUGUSTIN (éd.), « Lasset uns Brücken bauen... »: Collected communications to the XV<sup>th</sup> Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995 (BEAT 42; Frankfurt am Main e.a.: Lang 1998) 117-124.
- RÖMER, T., « Le Deutéronome à la quête des origines », dans P. HAUDEBERT (éd.), Le Pentateuque : Débats et Recherches. Congrès de l'ACFEB 1992 (LD 151 ; Paris : Cerf 1992) 65-98.
- RÖMER, T., « Le livre de Josué : Histoire d'une propagande, propagande d'une histoire », FV 97 (1998) 5-20 [titre abrégé : « Le livre de Josué »].
- RÖMER, T., « The Form-critical Problem of the So-Called Deuteronomistic History », dans M.A. SWEENEY-E. BEN ZVI (éd.), The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century (Grand Rapids, MI e.a.: Eerdmans 2003) 240-252.
- RÖMER, T., Israels Väter: Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99; Fribourg e.a.: Editions universitaires e.a. 1990).
- RÖMER, T., Pentateuque, Hexateuque et historiographie deutéronomiste : Le problème du début et de la fin du livre de Josué, Trans 16 (1998) 71-86 [titre abrégé : « La fin du livre »].
- RÖMER, T., The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction (London/New York: T & T Clark 2005) [titre abrégé : « History »].
- ROSE, M., « Idéologie deutéronomiste et Théologie de l'Ancien Testament », dans A. DE PURY-T. RÖMER-J.-D. MACCHI (éd.), Israël construit son histoire : L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes (Le Monde de la Bible 34 ; Genève : Labor et Fides 1996) 445-476.

- ROSE, M., « Empoigner le Pentateuque par sa fin: L'investiture de Josué et la mort de Moïse », dans A. DE PURY–T. RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 19 ; Genève: Labor et Fides 1989 ; <sup>3</sup>2002) 129–147.
- ROSE, M., *Deuteronomist und Jahwist : Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (ATANT 97; Zürich : Theologischer Verlag 1981).
- ROSSI, J.B. DE, *Variae Lectiones Veteris Testamenti Librorum : Ex immensa manuscriptorum editorumque codicum congerie haustae et ad samaritanum textum, ad vetustissimas versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae. Volumen II. Libri Numeri, Deuteronomium, Josue, Judices, Samuel, Reges* (Parmae 1784-1798).
- ROWLETT, L., « Inclusion, Exclusion and Marginality in the Book of Joshua », *JSOT* 55 (1992) 15-23.
- ROWLETT, L., *Joshua and the Rhetoric of Violence: A 'New Historicist' Analysis* (JSOT.S 226; Sheffield: Sheffield Academic Press 1996).
- SARNA, N.M., *Genesis* (JPSTC; Philadelphia: JPS 1989).
- SASSON, J.M., « Ruth », dans R. ALTER–F. KERMODE (éd.), *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press 1994) 320-328.
- SAUSSURE, F. de, *Cours de linguistique générale* (Paris : Payot 1931).
- SAYDON, P.P., « The Crossing of the Jordan (Jos 3 and 4) », *CBQ* 12 (1950) 194-207.
- SCAIOLA, D., « Il modello del re giusto: Giosia, Giosuè e la tradizione deuteronomista », *PSV* 51 (2005) 51-62.
- SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., « 'Josua' und 'Elischa' - eine biblische Argumentation zur Begründung der Autorität und Legitimität des Nachfolgers », *ZAW* 101 (1989) 198-222.
- SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., « Göttliche und menschliche Autorität im Deuteronomium », dans C. BREKELMANS–J. LUST (éd.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (BETHL 94 ; Leuven : Univ. Press e.a. 1990) 125-142.
- SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., « Joschua und Elischa - Ideal-Typen von Führerschaft in Israel », dans M. AUGUSTIN–K.-D. SCHUNK (éd.), « Wünschet Jerusalem Frieden » (Frankfurt am Main e.a.: Peter Lang 1988) 273-280.
- SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., « Zur Funktion der Soziologie im Studium des Alten Testaments », dans A. LEMAIRE–M SÆBØ (éd.), *International Organization for the Study of the Old Testament. Congress Volume Oslo 1998* (VT.S 80; Leiden, e.a.: Brill 2000) 179-202.
- SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., *Joshua und Salomo : Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament* (VT.S 58 ; Leiden e.a.: Brill 1995).

- SCHMID, H.H., « Vers une théologie du Pentateuque », dans A. PURY–T. RÖMER (éd.), *Le pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la bible ; Genève: Labor et Fides 1989) 361–386.
- SCHMIDT, L., *Das vierte Buch Mose: Numeri 10,11-36,13* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 2004).
- SCHWALLER DE LUBICZ, R.A., *The Temples of Karnak* (London: Thames & Hudson 1999).
- SCHWIENHORST, L., « מָרָא mārā », ThWAT V, 6-11.
- SEEBAB, H., « “Holy” land in the Old Testament: Numbers and Joshua », dans VT 56 (2006) 92-104.
- SEEBAB, H., « Josua », BN 28 (1985) 53-65.
- SEEBAB, H., « Versuch zu Josua XVIII 1-10 », VT 56 (2006) 370-385.
- SEEBAB, H., *Numeri* (BKAT; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener 2004).
- SEELY, D.R., « The Raised Hand of God as an Oath Gesture », dans A.B. BECK e.a. (éd.), *Fortunate the Eyes That See: FS D.N. Freedman 70th anniversary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995) 411-421.
- SHEDINGER, R.F., « Kuhnian Paradigms and Biblical Scholarship: Is Biblical Studies a Science? », JBL 119 (2000) 453-471.
- SHERWOOD, A., « A Leader’s Misleading and a Prostitute’s Profession: A Re-examination of Joshua 2 », JSOT 31 (2006) 43-61.
- SHERWOOD, S.K., *Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Berit Olam Series; Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press 2002).
- SICRE DIAZ, J.L., *Profetismo in Israele : Il Profeta - I Profeti - Il messaggio* (Roma : Borla 1995)
- SICRE, J.L., *Josué* (Estella : Verbo divino 2002).
- SIMIAN-YOFRE, H. (éd.), *Metodologia dell’Antico Testamento* (Studi biblici 29 ; Bologna: Ed. Devoniiane 1994)
- SKA, J.-L.–SONNET, J.-P.–WENIN, A., *L’analyse narrative des récits de l’Ancien Testament* (CEv 107 ; Paris: Cerf 1999).
- SKA, J.-L., « Il cantico di Mosè (Es 15,1-21) e la regalità di Yhwh, Dio d’Israele: Riflessione sulla poetica ebraica », dans G. BORTONE (éd.), *Il bello della Bibbia: visione poliedrica del « Bello Ideale »* (L’Aquila: Edizioni Issra 2005) 3-34.
- SKA, J.-L., « L’histoire d’Israël de Martin Noth à nos jours : Problèmes de méthode », dans D. DORE (éd.), *Comment la Bible saisit-elle l’histoire ?* (Paris : Cerf 2007) 17-56.
- SKA, J.-L., « Our fathers Have Told Us »: *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SuBib 13; Rome: EPIB 1990).
- SKA, J.-L., *Il libro sigillato e il libro aperto* (Bologna : EDB 2005).
- SKA, J.-L., *Introduction à la lecture du Pentateuque : Clés pour l’interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (Le livre et le rouleau 5 ; Bruxelles : Lessius 2000) = (original italien) *Introduzione alla*

- lettura del Pentateuco : Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia (Roma: EDB 1998).
- SKA, J.-L., *Le passage de la mer : Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109 ; Roma : EPIB 1986 ; <sup>2</sup>1997).
- SKWERES, D.E., *Die Rückverweise im Buch Deuteronomium* (AnBib 79-80 ; Rome: EPIB 1979)
- SMEND, R., « Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte », dans H.W. WOLFF (éd.), *Probleme biblischer Theologie. FS Gerhard von Rad* (Munich: Kaiser 1971) 494-509 = ID., *Die Mitte des Alten Testaments : Gesammelte Studien Band 1* 1. (Beiträge zur evangelischen Theologie 99; München: Kaiser 1971/1986, 124-137 = « The Law and the Nations : A Contribution to Deuteronomistic Tradition History », dans G.N. KNOPPERS–J.G. MCCONVILLE (éd.), *Reconsidering Israel and Judah : Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2000) 95-110.
- SMEND, R., *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht* (Berlin 1912).
- SOGGIN, J.A., « Gilgal, Passah und Landnahme : Eine neue Untersuchung des kultischen Zusammenhangs der Kap III-IV des Josuabuches » dans *Volume du congrès. Genève 1965* (VT.S 15; Leiden : Brill 1966) 263-277.
- SOGGIN, J.A., « Kultätiologische Sagen und Katechese im Hexateuch », VT 10 (1960) 341-347.
- SOGGIN, J.A., *Introduction to the Old Testament : From its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon* (OTL ; Louisville, KY: Westminster/John Knox Press <sup>3</sup>1989) = (original) *Introduzione all'Antico Testamento* (Brescia: Paideia <sup>4</sup>1987).
- SOGGIN, J.A., *Le livre de Josué* (Neuchatel : Delachaux & Niestlé 1970).
- SOMMER, F. - FALKENSTEIN, A., *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattusili I. (Labarna II.)* (München : Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1938).
- SONNET, J.-P., « L'analyse narrative des récits bibliques », dans M. BAUKS–C. NIHAN (éd.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 61; Genève: Labor et fides 2008) 47-94.
- SPAWN, K.L., « "As It Is Written" and Other Citation Formulae in the Old Testament: Their Use, Development, Syntax, and Significance (BZAW 311; Berlin – New York 2002).
- SPEISER, E.A., « The Stem PLL in Hebrew », JBL 82 (1963) 301-306.
- SPIECKERMANN, H., « The Former Prophets: The Deuteronomistic History », dans L.G. PERDUE, *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible* (Oxford: Blackwell 2001) 337-52.
- STÄHLI, H.-P., « ללּ hitp. beten », THAT II, 427-432.

- STERN, P.D., *The Biblical Herem : A Window on Israel's Religious Experience* (BJS 211 ; Atlanta, GA: Scholars Press 1991).
- STERNBERG, M., *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press 1985).
- STEUERNAGEL, C., *Die Bücher Deuteronomium und Josua und Allgemeine Einleitung in den Hexateuch* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1900).
- ŠTRBA, B., « Take off your sandals from your feet! »: An Exegetical Study of Josh 5,13-15 (ÖBS 32; Frankfurt-am-Main e.a.: 2008)
- SWANSON, K.A., « A Reassessment of Hezekiah's Reform in Light of Jar Handels and Iconographic Evidence », CBQ 64 (2002) 460-69.
- SWEENEY, M.A. – BEN ZVI, E. (éd.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century* (Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: Eerdmans 2003)
- TALMON, S., « The "Comparative Method" in Biblical Interpretation – Principles and Problems », dans *Congress Volume – Göttingen 1977* (VT.S 29; Leiden: Brill 1978) 320-356.
- TENGSTRÖM, S., *Die Hexateucherzählung : Eine literaturgeschichtliche Studie* (CB.OT 7 ; Lund : CWK Gleerup 1976).
- THEOBALD, M., « Das Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik », BN.NF 22 (1978) 161-168.
- THOMPSON, L., « The Jordan Crossing: šīdōt Yahweh and World Building », JBL 100 (1981) 343-358.
- TOORN, K. van der, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Harvard University Press 2007).
- TOV, E., « The Writing of Early Scrolls. Implications for the Literary Analysis of Hebrew Scripture », dans D. BÖHLER–I. HIMBAZA–P. HUGO (éd.) *L'Écrit et l'Esprit : Hommage à Adrien Schenker* (Fribourg e.a : Academic Press e.a. 2005) 355-371.
- TOV, E., *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (StTDJ 56 ; Leiden: Brill 2004)
- TOV, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press e.a. 1992; 2001).
- TREBOLLE, J., « A "Canon Within a Canon": Two Series of Old Testament Books Differently Transmitted, Interpreted and Authorized », RdQ 19 (2000) 383-399.
- TUNYOGI, A., « The Book of the Conquest », JSS 84 (1965) 374-380.
- TURNER, V., *The Ritual of Passage: Structure and Anti-Structure* (New York : A. de Gruyter 1969; 1995 ; <sup>2</sup>1997)
- ULRICH, E.–CROSS, F.M. e.a. (éd.), *Qumran Cave 4.IX Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD XIV; Oxford, UK 1995) pp.143-152 [4QJosh<sup>a</sup>]; pp. 153-160 [4QJosh<sup>b</sup>].



- USPENSKY, B., *A Poetics of Composition: The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form* (Berkeley: University of California, 1983).
- UTZSCHNEIDER, H.–NITSCHKE, S.A., *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments* (Gütersloh: Kaiser - Gütersloher Verlagshaus 2001).
- VAN SETERS, J., « Joshua's Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography », *SJOT* 2 (1990) 1-12.
- VAN SETERS, J., « The So-called Deuteronomistic Redaction of the Pentateuch », dans J.A. EMERTON (éd.), *International Organization for the Study of the Old Testament* (VT.S 43 ; Leiden e.a.: Brill 1991) 58-77.
- VAN SETERS, J., *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven–London: Yale University Press 1983).
- VAN SETERS, J., *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville Westminster/John Knox Press 1992).
- VAUX, R. de, *Les Institutions de l'Ancien Testament. Tome II : Institutions militaires et institutions religieuses* (Paris : Cerf 1960 ; <sup>6</sup>1997).
- VEIJOLA, T., *Die ewige Dynastie : David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (Helsinki : Suomalainen Tiedekatemia 1975).
- VERMEYLEN, J., « L'école deutéronomiste aurait-elle imaginé un premier canon des Ecritures ? », dans T. RÖMER (éd.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147 ; Leuven e.a. 2000) 223-240.
- VERMEYLEN, J., « Les genres littéraires prophétiques » dans T. RÖMER, A. de PURY – J.-D. MACCHI (éd.) *Introduction à l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 49 ; Genève : Labor et fides <sup>2</sup>2009) 394-399.
- VIBERG, A., *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1992).
- VIGNOLO, R., « Il Libro e la Terra : La torah mosaica nella storia deuteronomistica », *Teologia* 26 (2001) 185-212.
- VILLARD, P., « Les prophéties à l'époque néo-assyrienne », A. LEMAIRE (éd.), *Prophètes et rois : Bible et Proche-Orient* (LD hors série ; Paris Cerf 2001).
- VOGT, E., « Die Erzählung vom Jordanübergang, Josue 3-4 », *Bib* 46 (1965) 125-148.
- VOS, J.C. de, *Das Los Judas : Über Entstehung und Ziele der Landbeschreibung in Josua 15* (VT.S 95 ; Leiden e.a.: Brill 2003).
- VRIEZEN, K., « 'Ruins' in Text and Archaeology: A Note on the Wording of 'Destruction' in the Latter Prophets », dans M.N. VAN DER MEER–P. VAN KEULEN–W. VAN PEURSEN–B. TER HAAR (éd.), *Isaiah in Context:*

- Studies in Honour of Arie von der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday (Brill 2010) 151-159.
- WALTKE, B.K. – O'CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Syntax* (Winona Lake, IN : Eisenbrauns 1990).
- WATTS, J.W., « Ritual Legitimacy and Scriptural Authority », *JBL* 124 (2005) 401-417.
- WEGNER, P.D., *A Student's Guide to Textual Criticism of the Bible : Its History, Methods and Results* (Downers Grove, IL, InterVarsity Press 2006).
- WEINFELD, M., « Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East », dans H. TADMOR – M. WEINFELD (éd.), *History, Historiography and Interpretation: Studies in biblical and cuneiform Literatures* (Jerusalem: The Magnes Press 1983) 121-147.
- WEINFELD, M., « Elders », *EncJu* 6, 578-580.
- WEINFELD, M., « The Case of the Daughters of Zelophehad », *VT* 16 (1966) 518-522.
- WEINFELD, M., *Deuteronomy* (AB 5; New York: Doubleday 1991).
- WEINFELD, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press 1972).
- WEINFELD, M., *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites* (Berkeley e.a. 1993).
- WELLHAUSEN, J., *Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin <sup>3</sup>1899).
- WENHAM, G.J., « The Deuteronomistic Theology of the Book of Joshua », *JBL* 90 (1971) 140-148.
- WENHAM, G.J., « The Deuteronomistic Theology of the Book of Joshua », *JBL* 90 (1971) 140-148.
- WENHAM, G.J., *Genesis* (WBC; Waco, TX: Word Books 1987-1994).
- WENIN, A., *Joseph ou l'invention de la fraternité : Lecture narrative et anthropologique de Genèse 37–50* (Le livre et le rouleau 21 ; Bruxelles : Lessius 2005).
- WESTERMANN, C., « שרת *šrt* dienen », *THAT* II, 1019-1022.
- WESTERMANN, C., *Genesis I-II-III* (BKAT; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1974-1982).
- WIDENGREN, G., « King and Covenant », *JSt* 2 (1957) 1-32.
- WILCOXEN, J.A., « Narrative Structure and Cult Legend: A Study of Jos 1-6 », dans R.C. RYLAARSDAM (éd.), *Transitions in Biblical Scholarship* (EsDiv 6; Chicago–London: 1968) 43-70.
- WONG, G.T.K., « Gideon: A New Moses? », dans R. REZETKO–T.H. LIM–W.B. AUCKER (éd.), *Reflection and Refraction: Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld* (VT.S 113; Leiden–Boston: Brill 2007) 529-545.
- WOUDSTRA, M.H., *The Book of Joshua* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1981).

- YADIN, Y., « Hazor », dans NEAEHL 2: 594-603.
- YOUNGER, K.L., « The "Conquest" of the South (Jos 10,28-39) », BZ 39 (1995) 255 - 264.
- YOUNGER, K.L., *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JSOT.S 98; Sheffield: JSOT Press 1990).
- ZENGER, E., *Die Sinaitheophanie : Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk* (Forschung zur Bibel 3 ; Würzburg : Echter 1971).
- ZIMMERLI, W., « Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel », dans ID., *Offenbarung : Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (München : Ch. Kaiser Verlag 1963) 41-119.
- ZIMMERLI, W., « Ich bin Jahwe », dans ID., *Offenbarung : Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (München : Ch. Kaiser Verlag 1963) 11-40.

# INDEX DES TEXTES

## Genèse

Gn-2R:	32, 38, 39, 40n, 53, 217
6,3:	37n
11,27-32:	212
12-36:	212
12,2:	74n
12,6-7:	7, 212
13,15:	7
14,14ss:	29n, 200n
14,22:	131n
15:	39n
15,1:	73n
15,13-21:	7
17,8:	7
18,14:	73n
21,22.32:	27n
26,24:	57n
26,26:	27n
27:	209n
28,3-4:	7
33,3:	185n
33,19:	7n
35,2:	7n
35,3:	7n
37,3:	161
37,13:	7
41,38.44:	161n
41,39ss:	9
42,33-43,14:	158-162, 164, 166n, 197, 216, 218, 221
43,15:	164
48,4:	7
50,22.26:	37
50,24:	105n
50,25:	7, 7n
50,26:	7

## Exode

2,10:	9
-------	---

## (Exode)

3,8:	8, 11, 12
3,12:	11, 69n
3,20:	171n
5,1:	212n
5,2:	165
5,6.10.14:	89n
5,15.19:	89n
6,8:	131n
7,17-21:	69n, 158-166, 166n, 197, 216, 218, 221
8,4 :	165
8,15:	165
8,16:	68n
9,13:	68n
12,2:	194
12,25-27:	184n
13,5:	105n
13,14-16:	184n
13,19:	7, 7n
14:	7n, 8, 12,160, 191n, 249
14,31:	76n, 188n
15,25:	22, 213, 213n
17-2 R 11:	38
20,6:	97n
24,3-4:	73
32,1.4:	220
32,27:	212n
33,1:	105n
33,17-23:	168n
34,10:	171n

## Lévitique

23:	38n
25,23:	128n

## Nombres

3-4:	165
10,33-36:	193n

<i>(Nombres)</i>		<i>(Deutéronome)</i>	
11,12:	105n	3,18-20:	85, 85n
11,16:	89n	3,21-29:	152n
11,24:	73	3,23-28:	19, 154
12:	69n	3,27:	9
12,1-10:	69n	3,28:	10, 35n, 153, 154, 154n
12,6:	57n	4,1.5.14:	152n
12,8:	94n	4,2.2.40:	152n
14:	174n	4,4:	97n
14,16.23:	105n	4,32:	184n
14,30:	131n	5,31:	152n
14,40-45:	173	5,10:	97n
14,44:	193n	5,32:	23
16:	69n	6,2.6:	152n
16,3:	165	6,5:	97n
16,28-33:	158-166, 166n, 197, 216, 218, 221	6,7-8:	184n
17:	166n	6,7:	83n
20,12:	9	6,10.18.23:	105n
21,8ss:	184n	6,13:	97n
26,55ss:	34n	7,13:	105n
27,12-14:	9	7,18:	13, 14, 15, 23, 25, 85
27,12-23:	152n	7,24:	34n, 67n, 68n
27,18:	156n	8,1:	105n
27,19-21:	10n, 19n	9,2:	68n
27,19:	10	9,4-6:	39n
27,20:	10	10,11:	105n
27,22-23:	10	10,12:	97n
32,11:	105n	10,20:	97n
32,21.27:	185n	11:	83n
32,29.30.32:	185n	11,1.13.22:	97n
35,2-8:	34n	11,9.21:	105n
35,11:	117n	11,18-21:	149
		11,19:	184n
Deutéronome		11,24-25:	14, 24n
Dt-2R:	21, 22, 25, 32,53, 64n, 140, 240	11,25 :	68n
Dt-Jos 22:	21, 64n, 153	11,29ss :	206
1,8.35:	105n	11,31:	89n
1,37-38:	19, 135, 154	12,2:	213n
2,10:	68n	13,4.22:	97n
2,12:	7, 7n	13,5:	97n
2,39:	89n	12,10:	89n
		16,21-22:	213n

*(Deutéronome)*

17,11: 23  
 17,12: 14  
 17,14-20: 13, 23, 25n, 210  
 17,18-20: 13, 15, 25n  
 17,18: 14, 23, 25  
 17,19: 83n  
 18,1-2: 34n  
 19,9: 97n  
 20,10-18: 34n  
 24,16: 204n  
 26,3.15: 105n  
 27: 14, 14, 22  
 27,1-8: 34n  
 27,2-8: 206  
 27,3: 14, 23  
 28,11: 105n  
 28,14: 23  
 28,21: 97n  
 29,20: 81n  
 30,6.16.20: 97n, 105n  
 30,10: 81n  
 31,1ss: 35, 37, 39n, 152n  
 31,2-8: 19, 153, 154  
 31,6.7.23: 35n, 153  
 31,6-8: 154  
 31,7-8.23: 10, 14, 33  
 31,7.20.21.23: 105n  
 31,7: 33, 35, 105n, 154n  
 31,9.25-26: 14n  
 31,9: 23  
 31,11: 21  
 31,14-15.23: 19, 33, 68n, 153, 154  
 31,23: 11, 33, 35n, 153  
 31,24: 213n  
 31,26: 14n  
 32,40: 131n  
 32,44: 32, 33  
 34,1-4: 9  
 34,4: 105n  
 34,5-6: 38  
 34,5: 41n, 138n, 140

*(Deutéronome)*

34,7: 37  
 34,9-12: 10, 11, 12  
 34,9: 33  
 34,10-12: 7n  
 34,10: 94n, 171n

## Josué

Jos – 2 R: 15, 22, 40n, 231  
 1-23: 62n, 101, 139, 211, 211n, 213n, 219  
 1-12: 19n, 20n, 111, 154, 207  
 1-6: 20, 45n, 73n, 252  
 1-5: 7n, 56, 156n  
 1: v, 20n, 22n, 29n, 34n, 123n, 151n, 212  
 1,1-18: 32  
 1,1-9: 14  
 1,1: 3, 8, 9, 13, 14, 22n, 32, 34, 37, 50, 51, 55, 56, 58, 61n, 63, 111, 139, 140n, 144n, 145, 146, 147, 218  
 1,2ss: 8, 11, 19, 24, 33, 35, 36, 37, 65n, 83n, 136, 139n, 140n, 148, 148n, 153  
 1,2-9: vii, 11, 24, 33, 35, 36, 37, 62n, 65n, 65-69, 83n, 104, 113, 147-157, 216, 218  
 1,2-6: 148, 149, 233  
 1,2-3: 89  
 1,3-6: 24  
 1,3.5: 14  
 1,3-4: 145

<i>(Josué)</i>		<i>(Josué)</i>	
1,3:	58, 103, 104-105, 116, 118, 131n		89n, 101, 119, 122, 141
1,5:	14,24, 25, 58, 58n, 64, 64n, 65-69, 71, 71n, 77, 156n, 168, 172, 188n, 198n	1,13-15:	69, 84-86, 86, 96, 121, 194
1,6-9:	13, 15, 81-83, 101, 123n, 148, 149, 153, 154, 155n	1,14-15:	59, 121, 134n, 142, 190
1,6ss:	33, 62, 62n, 83n, 85, 104, 104n, 105, 105n, 128, 131, 153, 154, 156n, 199, 218	1,14 :	58n, 89, 89n, 120, 134n, 143n, 185
1,7-9:	20, 21, 22	1,16-18:	13, 69-71, 86, 122, 195
1,7-8:	10, 13, 16, 21, 22n, 25, 33, 37, 81, 82n, 83n, 91, 92, 116n, 119, 156n, 200	1,16:	142, 144
1,7ss:	13, 15, 23, 57n, 58, 58n, 67n, 79n, 80, 81-83, 81n, 88, 89n, 93, 99, 100, 101, 102, 109, 110n, 142, 151n, 191n, 199	1,17:	8, 10, 34, 35, 36, 58n, 64n, 65, 69-71, 74, 74n, 75, 75n, 76, 77, 85n, 86, 113, 144, 151n, 167, 171, 172, 173, 187, 189, 191, 195, 198, 216, 218
1,8:	7n, 13, 14, 23, 24, 99, 151, 152, 152n, 157n, 246	1,18:	14, 69n, 71, 144, 189
1,9:	142	2-12:	14n, 123n
1,10-11:	20, 154	2:	8, 16n, 106, 106n, 107n, 192n, 194, 200
1,10:	85n, 142, 208	2,1:	83n, 85n, 131, 142
1,11:	142	2,3:	142
1,12-18:	190	2,7.22-23:	169, 169n
1,12-15:	94,101	2,9ss:	77n, 108, 169n
1,12:	126n, 185, 191	2,12.17.20:	131
1,13ss:	17, 58n, 79, 83-86, 85n, 86, 89,	2,24:	169n, 171
		3-4:	8, 9, 11, 12, 18, 45n, 60, 60n, 76, 77n, 78n, 128n, 134n, 151, 159, 159n, 166, 166n, 167n, 170n, 178n, 190n, 191n, 192n, 219, 251

- (*Josué*)
- 3,1-4,19: VII, 18n, 158-197, 216
- 3,3: 142, 158, 193n
- 3,5-10: 71-75 ; 169
- 3,5: 5, 74n, 169, 195
- 3,6: 112, 159n, 169, 177, 177n, 185n, 192, 193n, 195
- 3,7: 8, 13, 16, 32, 34, 35, 37, 58, 58n, 64, 64n, 65, 71, 71n, 75, 75n, 76, 77, 78, 103n, 156, 159, 167, 167n, 169, 171, 172, 187, 188, 188n, 192, 195, 198n, 208
- 3,8: 76, 76n, 87, 137, 142, 174, 177n, 184
- 3,9: 73, 74, 87, 159n, 175, 182, 183, 184, 188n, 212n
- 3,10-4,13: VII, 75, 87, 158, 163, 166n, 167, 197, 216, 218, 221
- 3,10-13: 74
- 3,11-13: 72n, 160, 182, 195, 196, 221
- 3,14-17: 177, 179, 179n, 180, 180n, 195, 221
- 3,15: 76n
- 4,1.15: 37
- 4,1-8.21-22: 213n
- 4,1.3: 177
- 4,2ss: 87, 155, 158n, 176, 177, 178, 182, 183, 184, 208
- (*Josué*)
- 4,6-7.20-24: 77n, 198-200, 219
- 4,10.12: 17, 58, 58n, 80, 86-89, 101, 167n
- 4,10-13: 75n, 86, 86n, 88, 101, 157, 176, 185, 186, 196, 221
- 4,10-14: 180n
- 4,10: 119, 142, 143n, 186n, 187
- 4,12: 61n, 79-89, 89n, 126n, 142, 185n, 2214n
- 4,14-19: VII, 75, 76, 167, 188-197
- 4,14: VII, 9, 10, 11, 13, 32, 34, 36, 58, 58n, 64, 64n, 65, 75, 75n, 76, 76n, 77, 78, 160, 167n, 188, 188n, 189, 190n, 191n, 192, 193, 198, 203
- 4,15: 87, 103n, 160, 186, 193
- 4,16: 76n, 112
- 4,17: 192
- 4,19: vii, 159n, 193, 194, 194n, 219
- 4,20-22: 105n
- 4,21-23: 183n, 191n
- 4,22: 188
- 4,23: 12, 64n, 76, 77n, 78, 169n, 170n, 171, 188, 199, 200
- 5,1ss: 8, 16, 159n, 160, 208
- 5,2-9: 8, 16, 37
- 5,2-12: 22n



<i>(Josué)</i>		<i>(Josué)</i>	
5,6:	62, 104, 105, 105n, 131, 142	8,1-29:	22n, 101, 205n, 206, 207, 207n
5,10-12:	15, 20, 21, 22, 22n, 38, 38n, 206	8,8.27:	142
5,13-15:	8, 10, 26, 27, 250	8,9:	142
5,14:	27, 140n, 200, 214	8,18-19.26 :	8
6-8:	157	8,18:	8, 16
6,1-8,29:	101n	8,21.22:	142
6:	18, 26, 101n, 102n, 159n, 200	8,24:	93, 142
6,2ss:	16, 26, 37, 103n	8,29:	90, 208, 213
6,7.9.13:	185	8,30-35 :	13, 14n, 15, 18, 20, 20n, 21, 22, 22n, 23, 34n, 42n, 90, 90n, 91, 101, 101n, 102, 102n, 128n, 157, 191n, 192, 197n, 205-208, 206n, 207n, 226
6,8-9:	168	8,31:	17, 37, 38, 58n, 79, 80, 89, 101, 119, 140, 141, 142
6,10:	105n, 142	8,32:	8, 14, 23, 63n, 80, 92, 99, 119, 214
6,17.21:	93	8,33:	14n, 79, 102n, 111, 205
6,17-19:	202, 203, 205n	8,34-35:	21
6,18-19:	144n	8,35:	79
6,22:	107, 131	9-11:	92, 159
6,25:	131n	9:	102n, 105, 107, 115n, 192n, 201- 205, 203n, 207n, 209n
7-8:	207n	9,1-2:	90, 208
7:	101n, 105n, 115n, 144, 144n, 174n, 197n, 201, 204	9,1:	107, 208
7,2ss:	16, 142, 200, 201-205, 207, 207n	9,2:	91n, 92n
7,6ss:	8, 28, 115n	9,3:	107
7,6-15:	205, 207, 207n	9,6:	105, 111, 209, 213n
7,10ss:	16, 28, 37, 103n, 207n	9,7.11.15:	213n
7,13ss:	8, 28, 62n, 74, 184, 198n, 212n	9,9.23:	102n
7,16-26:	157, 192, 201- 205, 207	9,9:	140n, 187
7,22:	144n		
7,24:	204		
7,26 :	207		
8,1ss:	16, 103, 142, 200, 201, 207n, 208		

<i>(Josué)</i>		<i>(Josué)</i>	
9,9-10:	106, 107	11,23:	13, 17, 20, 103, 104, 111, 118, 123n, 142, 154, 155, 155n
9,11ss:	199	12:	92n, 122, 124, 125
9,12-13:	107	12,1-5:	123
9,14:	200n, 209n	12,1-6:	125
9,15:	107n, 115n, 131, 209	12,1:	143
9,16:	213n	12,2-5:	122
9,18-20:	107n	12,2-6:	123
9,18.19:	62n, 142	12,6:	58n, 59, 120, 121, 122-123, 126n, 140, 141, 142
9,21:	115n	12,7-24:	123, 125ss
9,22-27:	105-108	12,7:	122, 123, 142, 155, 155n
9,23:	209	13-21:	20n, 153, 154, 155, 198n
9,24ss:	32, 58, 103, 103n, 105-108, 118, 142, 205	13-19:	123n
10-11:	102n, 200	13,1-14,5:	124-130
10:	102n	13,1-7:	124, 124n, 125
10,1 :	209	13,1ss :	16, 19, 20, 37, 39, 103n, 127, 142, 153, 154, 199, 207n
10,3.6:	142	13,7:	111, 125, 126n, 127, 155
10,4:	14é, 144	13,8-33:	125
10,5-7:	209	13,8 :	58, 59, 120, 140, 141, 142
10,7ss:	16, 37, 68, 68n, 142	13,12:	120, 121, 142
10,10.20.26:	142	13,14.33:	34n, 62n, 132n, 142
10,12-14:	182n	13,15:	7, 120, 142
10,14:	9, 35, 94, 94n, 95, 96n, 220	13,21:	120, 124, 142
10,16.22:	209	13,24:	120, 124, 142
10,25:	153	13,29:	120, 124, 126n, 142
10,27:	142	13,32:	61n, 120, 121, 124, 125, 128, 128n
10,28ss:	93, 142		
10,40.42:	62n, 142		
11:	20n, 154, 174n		
11,1:	97n, 142		
11,6ss:	16, 37, 92, 103, 142		
11,10-15:	92-101		
11,12.15 :	17, 58, 58n, 80, 92, 101, 119, 142		
11,15-23:	108-111		
11,17:	142		
11,20 :	8, 17, 34n, 58n, 103, 103n, 118		

<i>(Josué)</i>		<i>(Josué)</i>	
13,33:	120, 121, 142	17,5:	142
14-19 :	24, 111	17,14ss :	112, 142
14-17:	75n, 210-211	18-19:	210-211
14,1ss:	58, 59, 61n, 115n, 118, 124, 125, 127, 128, 128n	18,1-10:	132, 198n
14,1-5:	111-113	18,1:	112n, 130, 214
14,2-5:	129-130	18,3:	142
14,2.5:	34n, 58, 58n, 103, 111-113, 118, 127, 142	18,4:	142
14,2 :	19, 103, 103n, 115n, 129	18,6:	141n
14,3:	120, 121, 128- 130, 142	18,7:	58n, 59, 121, 126n, 132, 132n, 136n, 140, 141, 142
14,4:	129n	18,8:	111, 142, 145
14,5:	103, 103n, 113, 130	18,10 :	19, 112, 211
14,6-15 :	8, 210-211	18,11:	101n
14,6-12:	130-132	19,1:	101n
14,6:	58n, 80n, 103, 111, 113-114, 114n, 131	19,10:	101n
14,7:	120, 121, 130- 132, 136n, 140, 141, 142, 200n	19,17:	101n
14,9:	114n, 120, 121, 131	19,24:	101n
14,10:	103, 103n, 113- 114	19,32:	101n
14,11:	120, 130-132, 200n	19,40:	101n
14,12:	142	19,49-50:	113, 211
14,13:	111, 131n, 142	19,49:	142, 145, 157
14,14:	62n	19,50:	115n
15-21:	136n	19,51:	112n, 116, 130, 214
15,13ss :	7, 8, 115n, 142	20,1ss :	16, 37, 103n, 142
17,3ss:	112, 114-116, 115, 115n	20,2-6:	116-117
17,4:	58, 58n, 103, 111, 114-116, 115n, 118, 142	20,7-8:	116
		20,7:	117n
		21:	112, 132n
		21,1-8:	117-118
		21,1:	115n
		21,2 :	17, 58, 58n, 103, 115n, 117-118, 130, 142
		21,3:	130, 115n, 142
		21,5-6:	126n
		21,8:	34n, 58n, 103, 141n, 142
		21,9.11.12:	142
		21,13.21:	142
		21,34:	130

<i>(Josué)</i>		<i>(Josué)</i>	
21,41ss:	61n, 62, 104, 105, 105n, 131, 142, 157	22,21:	126n
22:	21, 60n, 61n, 62n, 92n, 95, 99n, 112, 128n, 192n, 224	22,24:	62n, 73, 73n
22,1-8:	157	22,25:	142
22,1-6:	95, 101, 192	22,28:	75n
22,1-5:	98n, 101, 102, 185, 211n	22,32:	61n, 211n
22,2-5:	32, 133-134, 198-200, 213n	22,33 :	211n
22,2:	17, 80, 85, 94- 97, 101, 122, 134n, 140, 141, 141n, 142, 152	22,34:	128
22,4:	59, 61, 94n, 120, 121, 132-134, 141, 142	23-24:	211
22,5:	80, 96, 98, 99, 100	23,1-16 :	8, 99n, 157, 191n, 198-200
22,6-7:	90n, 133, 135, 142	23,2-16:	101, 102
22,7:	58n, 120, 126n, 142	23,1-8:	97-102
22,9-34:	60-62, 190	23,1:	94n, 199
22,9-15:	126n	23,2:	212n
22,9-10:	190	23,6.8-13:	21
22,9:	58n, 59, 60, 61, 61n,63, 115n, 130n, 211n	23,6:	15, 20, 21, 22, 23, 32, 58, 58n, 80, 81n, 96, 97- 102, 152, 157n
22,10:	126n	23,7-8:	98n
22,11-13:	98n	23,8:	97
22,11:	61n, 126n, 211n	23,10:	68n
22,12:	61n, 192, 211n	23,11:	97
22,13-14:	192	23,12:	97
22,13:	28, 61n, 112, 142, 211n	23,13:	142
22,17:	207n	23,15:	73, 73n, 74n, 83n, 92, 100, 142
22,19:	61n, 113, 128, 128n, 133, 214	23,16:	100, 142, 204, 208
22,20:	192, 204, 207n	24:	62n, 104, 138, 139, 143, 202n, 211ss, 219
		24,1-28:	157, 211-215, 211n, 214
		24,1:	62n, 68n, 98n, 205n, 212, 212n
		24,2-13:	62, 212
		24,2:	28, 62, 74, 184n, 212n, 213n
		24,3.4:	142
		24,5:	59, 60, 62-63, 142, 212n
		24,6:	7n

<i>(Josué)</i>		Rt:	97n, 111, 225, 226, 229, 234, 235, 236, 247
24,8.11:	142	1,14	97n
24,9:	142		
24,11:	194		
24,12-13:	201		
24,13:	18, 83n, 142, 205n	1 Samuel	
24,14:	8n, 29, 97, 213n	3,16-17:	203n
24,15:	143	4,3ss:	193n, 197
24,17-18a:	8n	7,12:	14
24,19:	213n	8-12:	210
24,22:	75n	8:	210
24,23:	62n	8,10:	73
24,25:	22, 25, 213n	8,11-18:	213n
24,26:	8, 63	8,11-17:	24
24,27:	75n	9,17:	14
24,28:	142	10,1:	14
24,29:	2, 8, 10, 32, 34, 37, 50, 51, 58, 137, 139, 140, 145, 146, 212n, 216, 218	10,18:	212n
24,32:	7, 7n, 61n, 211n	10,19:	68n
24,33:	17, 61n, 112, 142, 211n	10,22:	19
		10,25:	213n
		11,12:	14
		11,15:	219n
		12:	76n
		12,6.8:	141n
		12,8:	141n, 219
		12,9:	27n
		12,12:	210
		12,14.20.24:	97n
		12,17:	76n
		12,18:	76n, 189
		13,11ss:	174n
		14,37:	19
		14,41-42:	202-203
		14,50:	27n
		15,1:	84n
		16,1-13:	14
		17,26:	173
		17,55:	27n
		20,2:	73n
		22,10:	19
		22,16:	14
		23,2.4:	19
		26,5:	27n
		28,6:	19, 19n, 28n
Juges			
1,1:	141n		
1,20:	141n		
2,1:	105n		
2,6.7.8.21.23:	141n		
2,8:	140		
3,4:	141n		
4,2.7:	27n		
4,11:	141n		
6,7:	172		
6,8:	212n		
6,13:	117n, 212, 219		
6,16:	173		
8,23:	210		
18,30:	141n, 220		
Ruth			

<i>(1 Samuel)</i>		<i>(1 Rois)</i>	
30,8:	19	8,9.53.56:	141n
30,24:	134n	11,13.36.38:	57n
2 Samuel		11,15.21:	27n
2,1:	19	11,29-39:	14
2,8:	27n	11,31:	212n
3,22:	209n	11,41:	73n
5,1-3:	14	12:	80n
5,19ss:	16, 18, 19	12,6-7:	199
7:	24	12,20:	14
7,5:	57n	14,7:	212n
7,9-10:	14, 24	15,11:	141n
7,12:	14	16,16:	27n
10,12:	33, 153	16,34:	1n, 131n, 141n
10,16.18:	27n	17,14:	212n
12,7:	212n	18,4:	141n
12,27ss:	209n	18,21:	215
15,24:	178	19,16:	14
16,5-9:	14	21:	24
19,14:	27n	2 Rois	
19,21:	14	2,11:	9
24:	24	2,24.39-46:	14
1 Rois		4,13:	27n
1,1-4:	58n	5,1:	27n
1,19.25:	27n	9,1-6.13:	14
1,30:	14	9,6:	212n
1,37.47:	74n	11,12:	14, 23
1,43ss:	102n	11,17:	20n
1,51:	76n	14,3:	141n
2,1-4:	15, 102n	14,6:	141n
2,1.3:	152	16,4:	213n
2,2-4:	13, 58n, 83n	17,13ss:	29
2,2:	13	18,3:	141n
2,3:	27n, 95n, 141n, 199n	18,4:	184n, 220
2,12:	1 »	18,5:	94n
2,32:	27n, 201	18,6:	141n
3,5:	28n	18,12:	140, 141n
3,11:	108n	19,20:	212n
3,12-13.28:	13	19,34:	57n
3,28:	176n, 189	21,8:	141n
4,7-19:	13	21,10:	14
		21,12:	212n
		22-23:	213n

<i>(2 Rois)</i>		10,30:	140n
22,2:	15, 141n		
22,11-16:	28	Esther	
22,13ss:	18, 19, 21	3,1:	74n
22,15:	212n	5,11:	74n
22,18:	212n	6,2:	74n
23,1ss:	18, 20n, 21	10,2:	74n
23,2-3:	15		
23,21-23:	15, 38	Job	
23,25:	21, 94n, 141n	7,17:	74n
25,19:	27n		
		Psaumes	
1 Chroniques		1:	83n
7,20-27:	1n	1,1-3:	83n, 152
16,40:	140n	1,2-3:	82n
19,16.18:	27n	2:	14
22,12-13:	83n	18:	14
22,13:	153	18,1:	140, 141n
24,6:	140	19:	83n
27,5.34:	27n	20:	14
28,2:	193n	21:	14
28,20:	153	27,14:	153
29,12.25:	74n	31,25:	153
		34,4:	74n
2 Chroniques		36,1:	140, 141n
1,1:	74n	40,7:	213n
1,3:	140	42,3:	173
11,13:	68n	44:	40n
16,7-9:	18n	45:	14
19,11:	33, 73n, 153	63,7:	82n
20,37:	18n	66:	40n
32,7:	153	68:	40n
35,21-22:	18	69,31:	74n
		74:	40n
Esdras		77,13:	82n
5,11:	140n	78:	40n
10,4:	153	78,3-4:	184n
		80:	40n
1 Esdras		81:	40n
6,26:	140n	84,3:	173
		89:	40n
Néhémie		95:	40n
8,14-18:	1n,	97,5:	175, 175n
9,17:	171n	99,5:	193n

<i>(Psaumes)</i>		<i>(Isaïe)</i>	
102:	40n	49,1-6:	41n
103:	40n	50,4-9:	41n
105:	40n	52,13-53,12:	41n
106:	40n		
129:	40n	Jérémie	
110:	14	11,3:	212n
114:	40n, 175n	13,12:	212n
119:	83n	21,4:	212n
127,1:	194n	23,2:	212n
132,7:	193n	24,5:	212n
135:	40n	25,15:	212n
136:	40n	30,2:	212n
143,5:	82n	32,22:	105n
		32,36:	212n
Proverbes		33,4.13:	212n
1,8.10.15:	83n	37,7:	212n
2,1:	83n	42,9:	212n
3,1.11.21:	83n	45,2:	212n
4,10.20:	83n	52,25:	27n
5,1.20:	83n		
6,1.3.20:	83n	Lamentations	
7,1:	83n	2,1:	193n
19,27:	83n		
22,29:	68n	Ézéchiel	
23,15.19:	83n	20,5:	131n
23,26:	83n	20,6:	131n
24,13.21:	83n	45,7ss:	24
27,11:	83n	46,16-18:	24
		47,13ss :	24
Sagesse de Salomon			
2,13:	140n	Daniel	
10,16:	140n	3,26:	140n
		6,21:	140n
Siracide		8,11:	27n
14,20-15,10:	83n	9,11:	140n
46,3:	68n	10,17:	140n
6,37 (SiH):	82n		
14,20 (SiH):	82n	Daniel (θ')	
		3,85:	140
Isaïe			
37,21:	212n	Osée	
42,1-4:	41n	2,1:	173
42,19:	140		



Joël		Malachie	
1,2-3:	184n	4,5:	9
Amos		Luc	
2,14:	153	15,12.31:	155n
Jonas		Qumran	
1,9:	140n	4QJos <sup>a</sup> :	20, 22, 22n, 42n, 90n
Michée		4Q374:	219, 219n, 232
4,13:	175, 175n	4Q377:	219n
7,15:	171n	4Q525:	83n
Aggée		Antiquités (F. Josèphe)	
2,4:	33, 153	v.68-70:	207n
Zacharie			
4,14:	175, 175n		
6,5:	175, 175n		

## INDEX DES AUTEURS

- ABADIE, P.: 223  
 ABEL, F.M.: 93, 175, 176, 181, 223  
 ACHENBACH, R.: 7, 223  
 ADAM, G.: 223  
 ADLER, M.: 223  
 AEJMELAEUS, A.: 223  
 AHITUV, S.: 1, 69, 223  
 ALAND, K.: 228  
 ALETTI, J.-N.: 50, 223  
 ALINEI, M.: 223  
 ALLEN, L.C.: 91, 223  
 ALONSO SCHÖKEL, L.: 40, 157, 223  
 ALT, A.: 1, 12, 223  
 ALTER, R.: 10, 224, 234, 233  
 ALTHANN, R.: 224  
 ANBAR, M.: 45, 48, 62, 63, 182, 224  
 ANDERSEN, F.I.: 71, 168, 180, 224  
 AQUIEN, M.: 81, 151, 224  
 ARAYAPRATEEP, K.: 224  
 ARISTOTE: 47, 174, 224  
 ARTUS, O.: 224  
 ASHLEY, T.R.: 224  
 ASSIS, E.: 192, 224  
 AULD, A.G.: 30, 48, 53, 54, 158, 159, 224, 225, 252  
 AUZOU, G.: 184, 194, 225  
 BAILLY, A.: 225  
 BALDI, D.: 176, 225  
 BARR, J.: 41, 44, 53, 57, 138, 225  
 BARRICK, W.B.: 225  
 BARTHÉLEMY, D.: 48, 88, 92, 126, 225  
 BARTLETT, J.R.: 225  
 BARTON, J.: 43, 44, 83, 137, 225  
 BASTA, P.: 174, 225  
 BATSCH, C.: 201, 225  
 BAUKS, M.: 128, 225, 249  
 BAUMGARTNER, W.: 237  
 BEAUCHAMP, P.: 226  
 BEAUD, M.: 226  
 BECKER, U.: 226  
 BEEGLE, D.M.: 41, 226  
 BEEK, M.A.: 1, 226  
 BEENTJES, P.C.: 226  
 BEN ZVI, E.: 166, 167, 226, 227, 246, 250  
 BERE, P.: 52, 197, 207, 210, 219, 226  
 BERMAN, J.A.: 69, 166, 204, 207, 226  
 BIEBERSTEIN, K.: 140, 153, 154, 159, 176, 177, 226  
 BLUM, E.: 7, 8, 20, 32, 42, 43, 44, 46, 71, 89, 123, 154, 155, 166, 168, 188, 226, 227, 228, 234  
 BOCCACCIO, P.: 227  
 BÖHLER, D.: 227, 250  
 BOLING, G.R.: VI, 7, 61, 69, 86, 87, 90, 93, 94, 97, 98, 99, 104, 110, 111, 112, 134, 137, 151, 177, 185, 227  
 BONS, E.: 224  
 BOOTH, W.C.: 59, 227  
 BOTHA, P.: 83, 227  
 BOVATI, P.: 202, 207, 227  
 BRAUDEL, F.: 228  
 BRAULIK, G.: 21, 31, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 131, 228, 241  
 BRAUN, R.: 18, 228  
 BRETTLER, M.Z.: 7, 228, 246  
 BROOKE, G.J.: 219, 228  
 BRYCE, T.R.: 152, 228  
 BUBER, M.: 41, 95, 152, 228  
 BUDD, P.: 163, 228  
 BUTLER, T.C.: 56, 61, 67, 69, 71, 73, 77, 82, 86, 89, 90, 91, 94, 110, 112, 115, 127, 131, 132,

- 133, 138, 140, 168, 170, 174,  
176, 177, 180, 184, 186, 228  
CAMPBELL, A.F.: 63, 69, 98, 99,  
111, 112, 159, 166, 228  
CANGH, J.-M. VAN: 44, 228  
CARR, D.M.: 35, 52, 228, 229  
CARRIERE, J.-M.: 229  
CASSUTO, U.: 229  
CAZEAUX, J.: 112, 201, 229  
CAZELLES, H.: 11, 229  
CHARLESWORTH, J.H.: 229  
CHILDS, B.S.: 8, 174, 229  
CLASSEN, W.T.: 229  
CLINES, D.J.A.: 45, 229  
COATS, G.W.: 156, 161, 164, 165,  
166, 201, 229, 237  
CODY, A.: 229  
COGAN, M.: 229  
COHEN, M.: 87, 229  
COLOMB, G.G.: 59, 227  
CONRAD, J.: 144, 230  
CONROY, C.: IX, 43, 44, 46, 47,  
230  
COOTE, R.B.: 25, 230  
CORTESE, E.: 230  
COURTÉS, J.: 37, 58, 145, 234  
COVEY, S.: 230  
COWLEY, A.E.: 233  
COX, D.G.C.: 110, 165, 230  
CREACH, J.F.D.: 96, 105, 107,  
117, 230  
CROSS, F.M.: 107, 230, 239, 250  
CRÜSEMAN, F.: 80, 230  
CULLEY, R.C.: 230  
DANIEL, S.: 230  
DAVIES, E.W.: 230  
DAVILA, J.R.: 219, 230  
DEBERGE, P.: 43, 256  
DEIST, F.E.: 230, 231  
DELCROIX, M.: 231  
DELITZSCH, F.: 73, 86, 87, 88,  
94, 147, 162, 236  
DEROUSSEAU, L.: 231  
DEVENTER, H.J.M.: 29, 231  
DEVRIES, S.J.: 231  
DIENG, B.: 52, 236  
DIEPOLD, P.: 89, 155, 231  
DOHMEN, C.: 231  
DOREN, C. VAN: 223  
DORIVAL, G.: 231, 234  
DOZEMAN, T.B.: 82, 231  
DREYTA, M.: 231  
DU BUIT, M.: 175, 176, 223  
DUBOVSKÝ, P.: 106, 231  
DUCROT, O.: 58, 67, 231  
DURHAM, J.I.: 231  
DUS, J.: 1, 231  
DUTCHER-WALLS, P.: 32, 231  
EDELMAN, D.: 220, 231  
EICHLER, S.: 156, 231  
EIBFELDT, O.: 232  
ELLIGER, K.: 232  
ENGELKEN, K.: 232  
ERMAN, A.: 176, 232  
ETIEMBLE, M.: 52, 232  
EVEN-SHOSHAN, A.: 232  
FALKENSTEIN, A.: 152, 249  
FERNÁNDEZ MARCOS, N.: 48,  
232  
FERNÁNDEZ TRUYOLS, A.: 232  
FINKELSTEIN, I.: 1, 232  
FISCHER, G.: 232  
FISCHER, I.: 43, 232  
FISHBANE, M.: 77, 174, 188, 189,  
232  
FITZPATRICK-MCKINLEY, A.:  
232  
FLETCHER-LOUIS, C.H.T.: 219,  
232  
FOKKELMAN, J.P.: 232  
FREEDMAN, D.N.: 233, 248  
FRITZ, V.O.: 82, 86, 93, 124,  
184, 188, 192, 233  
FUCHS, C.: 194, 233  
GARBINI, G.: 16, 17, 18, 19, 233  
GEERTZ, C.: 233  
GENNEP, A. VAN: 190, 191, 233  
GEOGHEGAN, J.C.: 233

- GEORGE, D.B.: 83, 148, 149, 233  
 GERBRANDT, G.E.: 233  
 GERLEMAN, G.: 128, 208, 233  
 GERTZ, J.C.: 233  
 GESENIUS, W.: XIII, 233  
 GIBERT, P.: 52, 233  
 GIBLIN, C.H.: 62, 233  
 GIESEN, G.: 105, 233  
 GIFFIN, P.: 233  
 GILMOUR, R.L.: 45, 67, 233  
 GLATT-GILAD, D.A.: 18, 233  
 GONNET, H.: 233  
 GOOD, E.M.: 12, 233  
 GRAPOW, H.: 156, 233  
 GRAUPNER, A.: 219, 234  
 GRAY, G.B.: 234  
 GRAY, J.: 234  
 GREENBERG, M.: 234  
 GREENLEAF, R.K.: 234  
 GREIMAS, A.: 37, 58, 145, 234  
 GRENGUS, S.S.R.: 234  
 GUILLAUME, P.: 45, 234  
 GUNN, D.M.: 234  
 GURNEY, O.R.: 152, 234  
 HABEL, N.C.: 234  
 HAHN, S.: 214, 234  
 HALLYN, F.: 231  
 HAMILTON, V.P.: 164, 234  
 HARAN, M.: 132, 234  
 HARL, M.: 48, 234  
 HART, C.: 2, 234  
 HARVEY, J.E.: 234  
 HARVEY, J.E.: 7, 8, 235  
 HATCH, E.: 235  
 HAWK, L.D.: 75, 77, 86, 91, 93,  
     95, 96, 101, 106, 108, 115,  
     116, 127, 129, 137, 149, 158,  
     170, 175, 179, 180, 181, 184,  
     187, 190, 193, 235  
 HEMPEL, C.G.: 235  
 HENTEN, J.W. van: 235  
 HERZTBERG, H.W.: 235  
 HESS, R.S.: 235  
 HILAIRE DE POITIERS : 235  
 HILBRANDS, W.: 231  
 HIMBAZA, I.: 227, 250  
 HOFFMANN, H.-D.: 235  
 HOFFMEIER, J.K.: 14, 235  
 HOSSFELD, F.-L.: 83, 157, 228,  
     235  
 HOUBIGANT, C.F.: 235  
 HUGO, P.: 227, 250  
 HURVITZ, A.: IX, 152, 235  
 HUSSE, J.-M.: 28, 235  
 IWANSKI, D.: 235  
 JACOB, B.: 235  
 JACOBSON, H.: 235  
 JAPHET, S.: 18, 235  
 JASTROW, M.: 236  
 JENNI, E.: 97, 236  
 JERICKE, D.: 53, 236  
 JOBLING, D.: 60, 236  
 JONES, G.H.: 201, 236  
 JOSÈPHE, F.: 207, 236  
 JOÜON, P.: XIII, 65, 81, 114, 116,  
     126, 129, 163, 175, 178, 180,  
     186, 236  
 KAISER, O.: 223  
 KALLAI, Z.: 236  
 KAUFMANN, Y.: 236  
 KAUTZSCH, E.: 233  
 KEIL, C.F.: 73, 86, 87, 88, 94,  
     147, 162, 236  
 KESTELOOT, L.: 52, 236  
 KITZ, A.M.: 127, 236  
 KIUCHI, N.: 236  
 KLEIN, J.: 37, 236  
 KLEIN, R.W.: 236  
 KNAUF, E.A.: 15, 29, 38, 39, 40,  
     236  
 KNIERIM, R.: 164, 165, 166, 237  
 KNOBEL, A.W.: 237  
 KNOPPERS, G.N.: 25, 230, 237,  
     244, 249  
 KOCH, K.: 166, 237  
 KOEHLER, L.: 237  
 KOOPMANS, W.T.: 62, 211, 213,  
     237

- KOOREVAAR, H.J.: 143, 237  
 KRAŠOVEC, J.: 157, 237  
 KRATZ, R.G.: 7, 237  
 KREUZER, S.: 173, 175, 237  
 KROEZE, J.H.: 81, 237  
 KUENEN, A.: 6, 237  
 KUHL, C.: 182, 237  
 KUHN, T.: 29, 237  
 KUTSCH, E.: 214, 237  
 L'HEUREUX, C.E.: 237  
 LANDFESTER, M.: 237  
 LANGLAMET, F.: 72, 73, 159, 169, 175, 183, 184, 237  
 LAUSBERG, H.: 238  
 LE ROUX, J.: 43, 223, 243  
 LEFEBVRE, G.: 37, 238  
 LEMAIRE, A.: 19, 152, 224, 225, 238, 242, 247, 251  
 LEPORE, L.: 43, 238  
 LEVENSON, J.D.: 238  
 LEVIN, S.: 51, 238  
 LEVINSON, B.M.: 25, 80, 238  
 LIEBERMAN, S.: 174, 238  
 LIEDKE, G.: 80, 238  
 LIM, J.T.K.: 177, 238  
 LIM, T.H.: 252  
 LIND, M.: 238  
 LINDBLOM, J.: 238  
 LISOWSKY, G.: 238  
 LOADER, J.A.: 42, 49, 238  
 LOHFINK, N.: 7, 9, 13, 19, 20, 21, 35, 40, 64, 81, 123, 151, 152, 153, 154, 155, 184, 239  
 LONERGAN, B.: 59, 239  
 LONG, B.O.: 239  
 LORD, A.B.: 52, 115, 239  
 LOZA, J.: 239  
 LUKER, M.S.: 163, 239  
 MALAMAT, A.: 200, 239  
 MANDELKERN, S.: 239  
 MANKOWSKI, P.V.: 240  
 MARAIS, J.: 45, 240  
 MARGUERAT, D.: 240  
 MARROU, H.-I.: 44, 54, 240  
 MARTIN, F.: 240  
 MARX, A.: 208, 240  
 MAYES, A.D.H.: 240  
 MAYS, J. L.: 152, 240  
 MAZAR, B.: 132, 155, 240  
 MCCARTER, J.P.: 184, 193, 240  
 MCCARTHY, D.J.: 19, 33, 40, 97, 153, 154, 194, 211, 212, 213, 214, 240  
 MCGARRY, E.P.: 240  
 MCKENZIE, S.L.: 210, 224, 240, 241  
 MEER, M. van der: 14, 22, 38, 42, 48, 81, 82, 88, 90, 101, 102, 136, 137, 143, 206, 226, 241, 251  
 MELUGIN, R.F.: 166, 241  
 MERWE, C.H.J. VAN DER: 75, 84, 134, 177, 241  
 MILLER, P.D.: 174, 241  
 MITCHELL, G.: 18, 107, 123, 204, 241  
 MOATTI-FINE, J.: 73, 88, 92, 93, 117, 126, 151, 241  
 MOENIKES, A.: 21, 64, 241  
 MÖHLENBRINK, K.: 1, 241  
 MOLINIÉ, G.: 81, 151, 224  
 MONSENGWO PASINYA, L.: 151, 152, 241  
 MORAN, W.: 97, 241  
 MOUTON, A.: 28, 241  
 MULDER, M.J.: 241  
 MURAOKA, T.: XIII, 81, 138, 236  
 NA'AMAN, N.: 132, 241  
 NARÉ, L.: 242  
 NELSON, R.D.: 1, 5, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 24, 30, 38, 61, 65, 67, 70, 72, 81, 82, 89, 91, 92, 93, 94, 99, 108, 110, 112, 114, 116, 126, 127, 129, 133, 139, 159, 180, 183, 184, 185, 190, 194, 204, 209, 213, 214, 242  
 NESTLÉ, E.: 242

- NICCACCI, A.: 162, 177, 180, 181, 242  
 NIDITCH, S.: 52, 242  
 NIEHAUS, J.J.: 14, 242  
 NIELSEN, E.: 153, 242  
 NIELSEN, K.: 207, 242  
 NIEUVIARTS, J.: 43, 242  
 NIHAN, C.: 210, 242, 249  
 NISSINEN, M.: 26, 27, 28, 242  
 NITSCHKE, S.A.: 44, 251  
 NOORT, E.: 5, 8, 9, 35, 46, 110, 143, 158, 223, 242  
 NOTH, M.: 7, 12, 15, 20, 30, 32, 124, 156, 159, 183, 189, 242, 243, 248  
 O'BRIEN, M.A. : 63, 69, 98, 99, 111, 112, 159, 166, 228  
 O'CONNOR, M.: 85, 129, 177, 252  
 OLSON, D.T.: 243  
 ORIGÈNE: 243  
 ÖSTBORN, G.: 12, 243  
 OTTO, E.: 7, 43, 175, 183, 184, 188, 223, 232, 243  
 PECKHAM, B.: 159, 243  
 PERLITT, L.: 212, 214, 237, 243  
 PERSON, JR., R.F.: 31, 32, 36, 38, 243  
 PETERSEN, C.: 80, 238  
 PISANO, S.: IX, 36, 37, 48, 243  
 PLOEG, J.P.M. VAN DER : 210, 243  
 PLUTARQUE: 2, 244  
 POLA, T.: 173, 244  
 POLZIN, R.M.: 101, 159, 181, 186, 187, 244  
 PORTER, J.R.: 12, 13, 14, 15, 31, 38, 153, 244  
 PREUB, H.D.: 172, 244  
 PRITCHARD, J.B.: XI, 244  
 PROPP, W.H.C.: 163, 244  
 PROVAN, J.W.: 29, 51, 244  
 PSEUDO-PHILON: 244  
 QIMRON, E.: 80, 244  
 RAD, G. VON: 7, 84, 162, 227, 232, 244, 249  
 RADJAWANE, A.N.: 31, 244  
 RALFS, A.: 48, 244  
 RANKE, H.: 165, 232  
 REDFORD, D.B.: 155, 244  
 REDPATH, H.A.: 235  
 RENAUD, B.: 28, 244  
 RENDTORFF, R.: 8, 32, 42, 43, 46, 51, 234, 244, 245  
 REPO, E.: 245  
 REVAULT D'ALLONNES, M.: 245  
 REVELL, E.J.: 50, 51, 245  
 RICHTER, W.: 160, 166, 245  
 RICO, C.: 43, 44, 45, 46, 245  
 RIESENER, I.: 245  
 RINGGREN, H.: 245  
 ROBERT, A.: 245  
 ROBINSON, W.: 245  
 ROFÉ, A.: 17, 46, 47, 82, 197, 199, 200, 214, 215, 245  
 ROGERSON, J.W.: 31, 246  
 RÖMER, T.: IX, 7, 14, 15, 17, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 39, 40, 51, 60, 65, 66, 71, 81, 105, 148, 149, 159, 207, 227, 228, 230, 231, 236, 239, 240, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 251  
 ROSE, M.: 7, 152, 154, 246, 247  
 ROSENZWEIG, F.: 95, 152, 228  
 ROSSI, J.B. DE: 143, 247  
 ROWLETT, L.: 14, 25, 107, 247  
 RUDOLPH, W.: 232  
 SARNA, N.M.: 164, 247  
 SASSON, J.M.: 111, 247  
 SAUSSURE, F. DE: 44, 247  
 SAYDON, P.P.: 159, 247  
 SCAIOLA, D.: 29, 39, 247  
 SCHAEFFER, J.-M.: 58, 231  
 SCHÄFER-LICHTENBERGER, C.: VI, 3, 14, 16, 17, 22, 23, 24, 25, 29-39, 51, 57, 58, 62, 65, 85, 93, 94, 138, 141, 154, 189, 222, 247

- SCHMID, H.H.: 231, 248  
 SCHMID, K.: 7, 43, 232, 233  
 SCHMIDT, L.: 1, 248  
 SCHWALLER DE LUBICZ, R.A.: 155, 248  
 SCHWIENHORST, L.: 70, 228, 248  
 SEEBAB, H.: 1, 113, 248  
 SEELY, D.R.: 130, 248  
 SHEDINGER, R.F.: 248  
 SHERWOOD, A.: 201, 248  
 SHERWOOD, S.K.: 163, 248  
 SICRE DIAZ, J.L.: VI, 1, 30, 58, 60, 62, 65, 67, 71, 81, 94, 97, 108, 110, 114, 115, 134, 139, 168, 177, 180, 182, 183, 184, 191, 209, 223, 248  
 SILBERMAN, N.A.: 1, 232  
 SIMIAN-YOFRE, H.: 243, 248  
 SKA, J.-L.: 44, 45, 47, 49, 50, 55, 56, 176, 182, 248, 249  
 SKWERES, D.E.: 80, 249  
 SMEND, R.: 32, 36, 81, 82, 100, 151, 249  
 SOGGIN, J.A.: VI, 1, 56, 62, 67, 68, 70, 71, 73, 82, 91, 94, 137, 138, 176, 181, 182, 183, 184, 188, 192, 249  
 SOMMER, F.: 152, 249  
 SONNET, J.-P.: 45, 166, 195, 248, 249  
 SPAWN, K.L.: 70, 249  
 SPEISER, E.A.: 249  
 SPIECKERMANN, H.: 31, 249  
 STÄHLI, H.-P.: 76, 249  
 STERN, P.D.: 250  
 STERNBERG, M.: 10, 45, 50, 51, 79, 250  
 STEUERNAGEL, C.: 70, 82, 86, 87, 183, 184, 250  
 ŠTRBA, B.: 10, 11, 12, 82, 250  
 STRUGNELL, J.: 80, 244  
 SWANSON, K.A.: 250  
 SWEENEY, M.A.: 166, 226, 241, 246, 250  
 TALMON, S.: 15, 250  
 TENGSTRÖM, S.: 12, 250  
 THEOBALD, M.: 250  
 THOMPSON, L.: 250  
 TOORN, K. VAN DER: 54, 136, 250  
 TOV, E.: 48, 91, 137, 250  
 TREBOLLE, J.: 250  
 TUNYOGI, A.: 250  
 TURNER, V.: 190, 191, 250  
 ULRICH, E.: 250  
 USPENSKY, B.: 159, 251  
 UTZSCHNEIDER, H.: 44, 245, 251  
 VAN SETERS, J.: 14, 25, 32, 251  
 VAUX, R. DE : 174, 187, 251  
 VEIJOLA, T.: 140, 251  
 VERMEYLEN, J.: 49, 156, 251  
 VIBERG, A.: 130, 251  
 VIGNOLO, R.: 251  
 VILLARD, P.: 28, 251  
 VOGT, E.: 251  
 VOS, J.C. DE: 251  
 VRIEZEN, K.: 251  
 WALTKE, B.K.: 85, 129, 177, 252  
 WATTS, J.W.: 203, 252  
 WEGNER, P.D.: 48, 252  
 WEINFELD, M.: 12, 31, 35, 67, 68, 91, 115, 252  
 WELLHAUSEN, J.: 6, 7, 252  
 WENHAM, G.J.: 123, 153, 162, 252  
 WÉNIN, A.: 45, 164, 223, 248, 252  
 WESTERMANN, C.: 41, 131, 162, 164, 252  
 WIDENGREN, G.: 12, 153, 252  
 WILCOXEN, J.A.: 252  
 WILLIAMS, J.M.: 59, 227, 232  
 WITTE, M.: 7, 226, 233  
 WOLTER, M.: 219, 234  
 WONG, G.T.K.: 252  
 WOULDSTRA, M.H.: vi, 56, 60, 61, 69, 71, 73, 77, 82, 89, 90, 92,

- 93, 108, 116, 126, 127, 131,  
133, 138, 168, 177, 185, 252  
WRIGHT, G.E.: VI, 7, 61, 69, 86,  
87, 90, 93, 94, 97, 98, 99, 104,  
110, 111, 112, 134, 137, 151,  
177, 185, 227  
YADIN, Y.: 93, 253
- YOSHIDA, P.: 52, 232  
YOUNGER, K.L.: 14, 92, 110,  
122, 155, 253  
ZENER, E.: 8, 83, 157, 228, 235,  
253  
ZIMMERLI, W.: 161, 253



ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS — Lieferbare Bände

- Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique*. Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.
- Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern*. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.
- Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.
- Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics*. XVI–124 pages. 2003.
- Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.
- Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.
- Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg*. XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.
- Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel*. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.
- Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen*. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.
- Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1<sup>er</sup> décembre 2001. 432 pages. 2004.
- Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess*. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.
- Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen*. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Ägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.
- Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit*. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.
- Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte*. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.
- Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence*. Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.
- Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun*. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.
- Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact*. Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.
- Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante*. 360 pages. 2005.

- Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.
- Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol*. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.
- Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): *L'Ecrit et l'Esprit*. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.
- Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources*. The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.
- Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst*. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.
- Bd. 217 PHILIPPE HUGO: *Les deux visages d'Élie*. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18. XX–396 pages. 2006.
- Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.
- Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung*. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.
- Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender*. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.
- Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.
- Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte*. Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.
- Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres*. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.
- Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum*. 320 Seiten. 2007.
- Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II*. Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.
- Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken*. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.
- Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.
- Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah*. The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.
- Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen*. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.
- Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree*. A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.
- Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.
- Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses*. Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.
- Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible*. Du texte à la théologie au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.

- Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.
- Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier*. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.
- Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage*. XII–644 Seiten. 2008.
- Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom*. XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.
- Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*. XII–316 Seiten. 2009.
- Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata*. Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.
- Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct*. Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.
- Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography*. A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.
- Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms*. Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.
- Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung*. Die Memphitische Theologie und die Siegestele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.
- Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen*. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. Ca. 200 Seiten. 2011.
- Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesh*. Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.
- Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*. XXVI–208 pages. 2011.
- Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far'ah (Siid)*. Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.
- Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin*. Les sphinx levantins, cyprotes et grecs comme gardiens d'immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.
- Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke*. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.
- Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros*. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.
- Bd. 251 MARGARET JAKES: *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 126 Seiten. 2011.
- Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 280 pages. 2011.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG  
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

## SONDERBÄNDE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*. XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources*. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: [www.unifr.ch/dbs/publication\\_obo.html](http://www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html)

ACADEMIC PRESS FRIBOURG  
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 9      CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiba*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10     OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11     BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12     ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13     OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14     PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ab*. Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.
- Bd. 15     DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 17     OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorrussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.
- Bd. 18     ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.
- Bd. 19     ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente*. Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.
- Bd. 20     DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*. XXII–496 pages, 66 planches. 2001.
- Bd. 21     MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3*. Zur historischen Geographie von Idamaras, zur Zeit der Archive von Mari<sup>2</sup>) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.
- Bd. 22     CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz*. X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.
- Bd. 23     MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4*. Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.
- Bd. 24     CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.
- Bd. 25     JÜRG EGGELER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien*. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.
- Bd. 26     OSKAR KÄELIN: «Modell Ägypten». Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.
- Bd. 27     DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections*. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.
- Bd. 28     JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet*. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.

- Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 30 RAZ KLETTER, IRIT ZIFFER, WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands*. XII-298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.
- Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*. 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG  
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

## Résumé

À qui manifeste un certain intérêt pour la figure de Josué dans le livre qui porte son nom s'offre un conflit d'interprétations sur ce qu'elle représente. En effet, pour certains, le protagoniste du récit a le profil d'un «autre Moïse», tandis que pour d'autres ce serait plutôt le «prototype des rois, sosie de Josias en particulier»; pour d'autres enfin il présente le type idéal de successeur, dans son rôle de successeur de Moïse, et un modèle pour les dirigeants d'Israël. Ces thèses ne sont en lice qu'en apparence, car chacune trouve sa pertinence dans ce que nous appelons le «cadre littéraire de référence», à savoir respectivement Gn–Jos (Hexateuque), Jos–2 R (Histoire deutéronomiste) et Gn–2 R (ou la grande histoire d'Israël). Une question demeure cependant: qui est Josué, le protagoniste du livre éponyme considéré comme cadre littéraire de référence en soi? Notre étude défend la thèse selon laquelle le récit du livre, dans sa logique interne, construit la figure du protagoniste, Josué, comme le «second» Serviteur de Yhwh, en tandem avec celle du premier, c'est-à-dire Moïse.

Ainsi, dès l'incipit s'élabore une dynamique interne au récit qui opère en Jos 1 une transmission du relais: de Jos 1,1, où le premier Serviteur de Yhwh, Moïse, passe à l'arrière-plan, l'auditoire suit la trajectoire de Josué, qui ne recevra le titre de «Serviteur de Yhwh» qu'à titre posthume en Jos 24,29. Cependant, de nouveaux arguments montrent que le passage du Jourdain (Jos 3–4) fournit au protagoniste l'occasion de révéler aux yeux du peuple sa relation particulière avec Yhwh.

Ce seuil manifeste dès lors la fonction de l'espace dans la configuration des deux figures de Serviteur, de part et d'autre du Jourdain: Moïse à l'est et Josué à l'ouest, dans la Terre de la promesse. La prise en charge de cette terre impliquera de la part de Josué l'assomption de plusieurs fonctions: nous en avons identifiées sept. Au terme de cette étude, on s'interroge sur le besoin social et historique à l'origine de cette gémellité Moïse–Josué. Mais c'est là une nouvelle question qui appelle une autre investigation.

## *Summary*

Any attempt to interpret the personality of Joshua in the book that bears his name generates conflicting interpretations of what he represents. In the view of some commentators, the protagonist of the narrative cuts the image of “another Moses”; whereas for others, he is the “prototype of kings, particularly in the mode of Josiah”; still, for some others, he is the ideal successor, in his role as the successor of Moses, and a model for the leaders of Israel. In reality, these multiple positions or theses diverge only on the surface level. In fact, each one retains its significance in what we could refer to as the “the literary frame of reference,” that is, Gen.–Josh. (the Hexateuch); Josh.–2 Kings (the Deuteronomistic History); and Gen–2 Kings (or the Great History of Israel). The question remains, however: considering the book of Joshua in the literary frame of reference itself, who is Joshua, the protagonist? This study argues that, viewed from the perspective of its internal logic, the Joshua narrative constructs the figure of its protagonist by portraying him as the “second” Servant of Yhwh, in parallel with the figure of the first, namely, Moses.

Thus, from the beginning a dynamic internal trajectory unfolds in the narrative in Josh. 1 in which the baton is passed on from Josh. 1:1, where the first Servant of Yhwh recedes to the background ; allowing the audience to follow the trajectory of Joshua, endowed posthumously with the title of “Servant of Yhwh” in Josh. 24:29. Furthermore, new evidence shows that the crossing of the Jordan (Jos 3–4) provides the protagonist a singular opportunity to manifest to the people his unique relationship with Yhwh.

This threshold, consequently, functions as a decisive space where the personalities of both Moses and Joshua are demarcated and constructed on either side of the Jordan: Moses in the east and Joshua in the west, i. e., the Promised Land. On the part of Joshua this critical space allows him to assume several functions, seven of which are identified in this study. At the end of the analysis, this study calls for further investigation into the social and historical factors that ground the twinning of the two characters of Moses and Joshua.